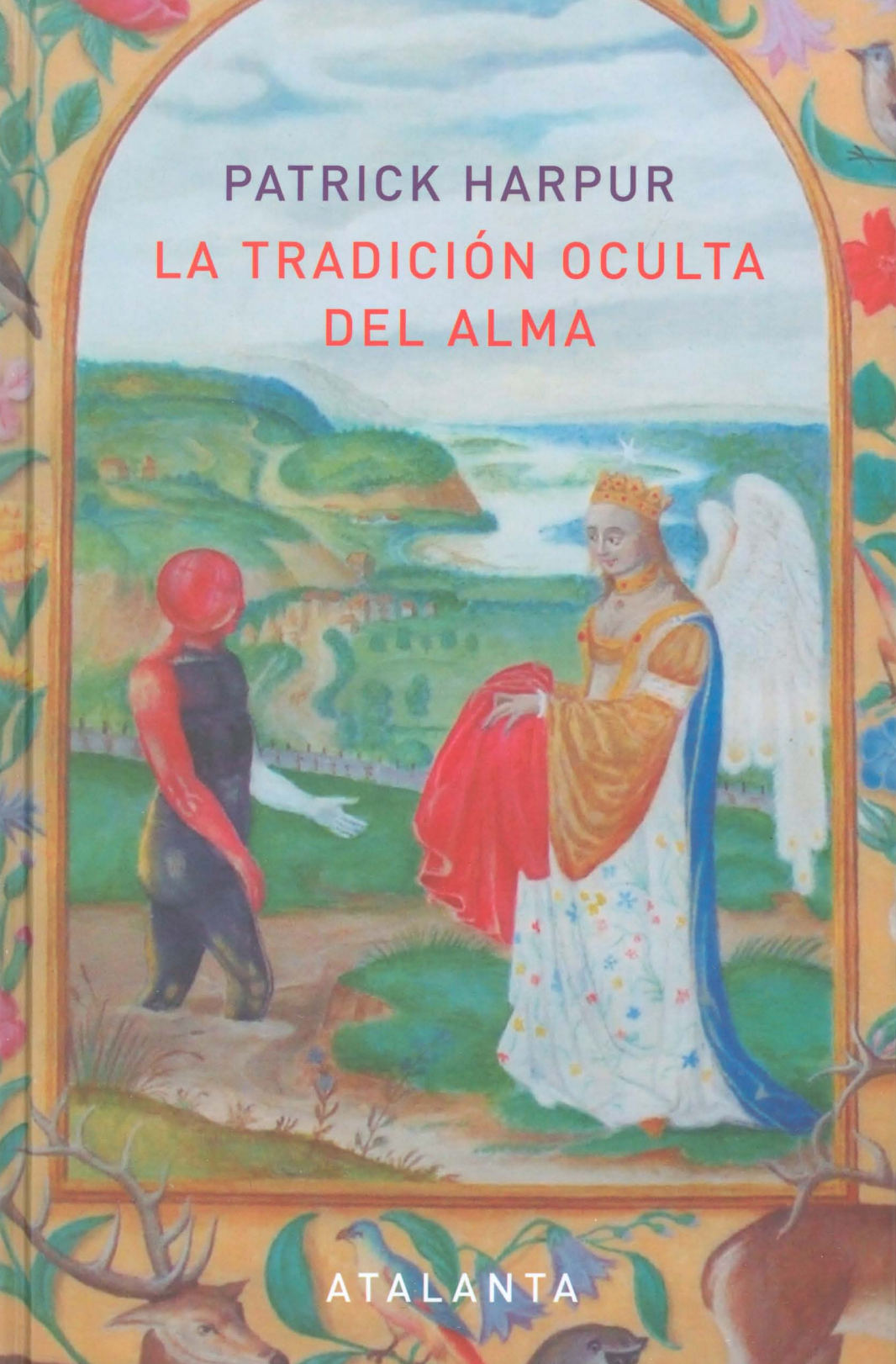


PATRICK HARPUR
LA TRADICIÓN OCULTA
DEL ALMA



ATALANTA

Si *El fuego secreto de los filósofos* es una guía completa de la Imaginación, entendida como potencia esencial del psiquismo y fuente de conocimiento interior, *La tradición oculta del alma* –acaso su obra más importante– es un libro iniciático que nos adentra en los meandros de un tema tan difícil como necesario: el *alma*. Harpur hace un completo recorrido por la cultura occidental a través de la filosofía, la mitología, la alquimia, la poesía, la psicología y la antropología, para mostrarnos los lugares secretos en los que nuestra tradición espiritual halló un sentido profundo a la vida, hoy totalmente olvidado. Como es usual en este autor, la senda que nos abre su investigación contempla la realidad del alma desde una multiplicidad de perspectivas: el mito, el cuerpo, el Alma del Mundo, los dáimones, lo inconsciente, el espíritu, el ego, la muerte y el *otro mundo*. Tal es el propósito de este libro iluminador.

Críticas de *El fuego secreto de los filósofos*:

«... valiente y provocador para el pensamiento [...]. Gracias a Dios que hay gente como él para rejuvenecer nuestro sepultado sentido del asombro.»

London Daily Mail

«... fascinante y lúcido más allá de toda ponderación.»

Andrés Ibáñez, *ABC*

Patrick Harpur estudió literatura inglesa en la universidad de Cambridge. Viajó por África y trabajó en una editorial inglesa. En 1982 dejó su ocupación editorial para dedicarse exclusivamente a escribir. Es autor de tres novelas –*The Serpent's Circle*, *The Rapture* y *Mercurius, or the Marriage of Heaven & Earth*–, pero es en el campo ensayístico en donde ha conseguido un mayor eco con *Realidad daimónica* (n.º 14 de esta colección) y *El fuego secreto de los filósofos* (n.º 45), convertido en obra de culto.

www.atalantaweb.com



PATRICK HARPUR
LA TRADICIÓN OCULTA
DEL ALMA

TRADUCCIÓN
ISABEL MARGELÍ



ATALANTA
2013

9. Alma y ego

145

10. Alma

163

11. Alma

185

12. Alma

205

Notas

229

Bibliografía

238

Índice onomástico y de contenidos

246

La tradición oculta del alma

INTRODUCCIÓN

Para mis tías, Cicely y Boobela.

Ya se sabe lo difícil que es hablar del alma. Si creemos tenerla, solemos representarla vagamente como una especie de esencia de nosotros mismos, de núcleo del ser que constituye nuestro «verdadero yo» o «yo más elevado». Aunque no seamos específicamente religiosos, en todos nosotros se hace eco la noción de que hay cierta parte nuestra que no debe venderse, ni traicionar ni perder a ningún precio. Entendemos la idea de que se puede «perder el alma» y continuar viviendo, de la misma manera que se puede perder la vida pero conservar el alma. Todavía usamos la palabra «alma» para referirnos a algo real o auténtico. Cuando decimos que la música, la danza, la arquitectura o la comida tienen alma, nos referimos a que son genuinas, a que entran en contacto con lo más profundo de nosotros mismos; no son una realidad tangible, por supuesto, pero las consideramos más reales que la vida corriente. Así pues, el primer atributo del alma es que simboliza lo profundo y lo auténtico. Allí donde aparece, aviva nuestra sensación de que en este mundo hay algo más allá de lo que vemos, de los hechos prosaicos, algo que trasciende lo humano. En otras palabras, el alma aviva un sentimiento religioso, con independencia de cualquier confesión religiosa.

El concepto de alma también se orienta hacia la muerte. Si

creemos que cierta parte de nosotros sigue viviendo después de la muerte, esa parte es el alma. Pese a lo que afirman los materialistas modernos –que únicamente somos nuestro cuerpo–, seguimos teniendo la sensación de que en realidad habitamos en nuestro cuerpo. Continuamos teniendo la sensación de que los momentos más reales de nuestra vida se producen cuando nosotros –o tal vez nuestra alma– abandonamos el cuerpo temporalmente, ya sea por felicidad o por una pasión atormentada. Por ejemplo, «nos olvidamos» de nosotros mismos cuando un paisaje o un amante nos absorben profundamente, o cuando nos «extraviamos» en una obra musical o un espectáculo de danza. Si, por el contrario, nos hallamos en un estado de rabia o temor exacerbados, espontáneamente exclamamos: «¡No era yo!», «¡Estaba fuera de mí!». La raíz griega de la palabra *éxtasis* significa «estar fuera (de uno mismo)». Tales sensaciones nos permiten experimentar la realidad de aquello que la mayoría de las culturas, si no todas, siempre han afirmado: que cuando salimos de nosotros mismos por última vez, en la muerte, el cuerpo se descompone pero esta parte esencial y escindible de nosotros, nuestra alma, persiste.

Y si el alma está obviamente relacionada con nuestro sentido de la profundidad, la religión y la muerte, también lo está con la cuestión de la vida y del propósito de ésta. «¿Dónde estoy? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué aquí?», se preguntaba el filósofo y «padre del existencialismo» Søren Kierkegaard. «¿Cómo entré en el mundo? ¿Por qué no se me consultó? [...] Y si me veo obligado a tomar parte en él, ¿dónde está el encargado? Me gustaría verle.»¹ Todos hemos reproducido en ciertos momentos la indignación de Kierkegaard mediante nuestras propias preguntas al encargado: ¿cuál es mi propósito en la vida?, ¿para qué estoy aquí?, ¿adónde vamos al morir?

Quien haya tenido la suerte de encontrar su propósito en la Tierra sabe que lo ha hecho porque se siente realizado. Puede que haya encontrado ese propósito en un trabajo o en una persona –un alma gemela–, pero el caso es que tiene la convicción de que «estaba destinado a ello». Su vida no está necesariamente libre de sufrimiento, pero sí está llena de significado. Aquellos que no somos tan afortunados sentimos, no obstante, que debe-

ríamos buscar un propósito, algo así como nuestra propia alma. Y es posible que nuestro propósito sea la búsqueda en sí.

Cuando el poeta John Keats se planteó a su vez estas preguntas, afirmó que, aunque las personas contengan «chispas de la divinidad» en su interior, no serán «almas» hasta que adquieran una identidad –«hasta que cada cual sea personalmente él mismo»–. «Llamad al mundo, si os apetece, el “valle hacedor de almas”», escribió en una carta a sus hermanos. «Entonces averiguaréis para qué sirve el mundo.»² La cuestión de nuestra condición paradójica –hemos nacido con alma pero a la vez, en otro sentido, tenemos también que «hacerla»– está en el centro de este libro acerca del alma, su naturaleza y su destino.

Por ello, este volumen está dirigido a aquellos que se preguntan en qué consistimos –cuál es nuestra naturaleza esencial– y qué nos ocurre al morir; a aquellos que se muestran escépticos respecto a las afirmaciones materialistas de que no somos más que un cuerpo, así como respecto a las afirmaciones racionalistas de que la única realidad es la que se somete a minuciosas definiciones empíricas. También se dirige a aquellas personas desengañadas con las principales religiones –y en especial con el cristianismo– por enfrascarse en discordias sobre la liturgia, temas sexuales y demás, descuidando lo único en lo que se basa la religión: el conocimiento del alma individual y su relación con Dios; a aquellas personas conducidas por sus ansias de lo sobrenatural hacia Oriente –al budismo y el taoísmo, por ejemplo–, y que son desalentadas por la dificultad que supone penetrar sin reservas en una cultura y un lenguaje ajenos. Es asimismo un libro indicado para aquellos que se sienten atraídos por la «espiritualidad» del tipo New Age pero que la encuentran, en el mejor de los casos, abstracta y dispersa, y en el peor, confusa y bochornosa. En resumen, nuestra alma anhela un significado y una creencia tanto como siempre lo ha hecho, pero la filosofía y la ciencia modernas no le ofrecen ningún alimento duradero. Somos como personas desnutridas a las que se les dan libros de cocina en vez de comida.

Por suerte, la ayuda y el sustento están al alcance de la mano, y no proceden de un sistema de creencias extravagante ni de una tierra extranjera, sino de una tradición secreta que se encuentra

en el interior de nuestra propia cultura. Es una especie de «filosofía perenne» que mantiene su veracidad por muy radicalmente que cambien los tiempos. Y si es así, ¿por qué no la adopta hoy todo el mundo? Porque es dificultosa y exigente. Sin embargo, su dificultad no se debe a que, por ejemplo, esté en alemán o en jerga académica. Radica en que es sutil y esquiva; más que un sistema de pensamiento, es una visión imaginativa de cómo son las cosas.

No es tampoco exigente porque requiera un esfuerzo, una fuerza de voluntad y un trabajo enormes sino porque trastoca nuestra visión del universo y nos impide recurrir a aquellas ideologías, ya sean dogmas religiosos o literalidad cientificista, que utilizamos de forma simplista para tratar de resolver la cuestión de la realidad de una vez y para siempre.

Estamos hablando de una tradición de pensamiento o, mejor dicho, de visión, pues requiere que veamos a través de nuestras propias suposiciones sobre el mundo, que disolvamos nuestras certezas, que leamos el universo como si éste fuese un gran poema, con distintos niveles de lectura; y que, al cambiar nuestra percepción, transformemos nuestras vidas.

Aunque esa tradición es un secreto que en los últimos mil ochocientos años ha fluido por la cultura occidental como una corriente subterránea, de vez en cuando, durante épocas de crisis o transición, aflora en lo establecido; épocas, de hecho, como la nuestra. Ya documenté en *El fuego secreto de los filósofos* las corrientes extraordinarias y fértiles que inauguraron tan notable florecer de la cultura entre los magos del Renacimiento, los poetas románticos y los psicólogos analíticos. Ahora quiero describir las implicaciones personales de esta tradición secreta para nosotros como seres individuales. Es más, quiero iniciar al lector en esta visión brillante y creativa del universo haciendo uso de un lenguaje que no sea alquímico y críptico, sino lo más sencillo posible. Pues todos tenemos que redescubrir las antiguas verdades y reelaborar los viejos mitos de un modo elocuente para nuestra propia generación.

Por más que su forma cambie constantemente para adaptarse a cada época, los principios fundamentales de la tradición secreta permanecen inamovibles. Como, por ejemplo, que la *psy-*

ché, el alma, constituye el verdadero tejido de la realidad; que la imaginación, y no la razón, es la principal facultad del alma —aunque no me refiero a la pálida imitación de la imaginación que conocemos—; que existe otro mundo, de donde procede el alma cuando nacemos y adonde regresa cuando morimos; y que la idea de la *gnosis*, de una experiencia de la divinidad personal y transformadora, es básica.

Ésta es la clase de conceptos que espero desentrañar a lo largo del presente libro. Todos ellos forman una visión del universo muy distinta de la cultura occidental del siglo XXI a la que estamos habituados. Se trata de una perspectiva sagrada, por así decirlo, rica en significado pero que no es dogmática ni agnóstica. Tampoco se opone a otros sistemas de pensamiento como la ciencia; sino que simplemente nos da las herramientas perceptivas necesarias para mirar a través de las suposiciones de la ciencia y remitir sus hipótesis a los orígenes míticos de éstas. Tampoco se opone a la religión. Tan sólo nos capacita para disolver las ideologías anquilosadas que han endurecido el corazón de la religión, para permitirle así volver a latir. Y, sobre todo, no exige unas ideas o una jerga modernas, sino que intenta aplicar una nueva comprensión a ideas antiguas, con el fin de volver a presentarlas desde cero.

Con esta intención, empezaré analizando cómo entienden el alma culturas tribales muy diferentes de la nuestra. Contrastaré sus ideas con el sofisticado concepto de alma desarrollado por los fundadores griegos de nuestra cultura, y en especial con su culminación entre los neoplatónicos. Ellos fueron quienes mejor expusieron la visión tradicional de que el alma es la base de la realidad, subyace en nosotros y en el mundo y establece un vínculo entre ambos; vínculo que el dualismo moderno ha cometido el error de cortar. Al introducir nuevamente el alma en el mundo, volvemos a hechizar el entorno y a conectar con nuestras propias experiencias de lo divino, las cuales nos hemos visto empujados a ignorar u olvidar, de la misma manera que la cultura occidental ha sufrido una pérdida colectiva de memoria respecto al alma.

También volveré a presentar al tradicional portavoz del alma —ese guía, ángel de la guarda, musa o daimon al que Sócrates se

refirió con tanta elocuencia— y mostraré cómo transforma la casualidad en destino y éste en una Providencia según la cual todo aquello que ocurre, sea lo que fuere, se considera escrito desde siempre.

Describiré los puntos fuertes de nuestra conciencia, históricamente reciente y culturalmente única, centrada en un ego indomable; así como sus defectos, entre los que se cuenta nuestra orgullosa creencia en que es la forma de conciencia más elevada que existe. En esta deconstrucción, la iniciación desempeñará un papel crucial para desmontar nuestra tendencia al exceso de conciencia, de racionalidad y de literalidad. Y subrayaré la necesidad de restablecer esos ritos de iniciación que, aunque perdidos, todavía se representan de manera informal e inconsciente, sobre todo entre los adolescentes, en un intento desesperado por mantener el contacto con el alma, con nuestro auténtico yo y el mundo en general.

Por último, describiré qué le ocurre al alma cuando abandona el cuerpo, tanto en vida como después de la muerte. Parte del estímulo que me llevó a escribir este libro cabe atribuirlo a un ilustre novelista inglés que, en su reseña de *Elegía*, obra del conocido escritor norteamericano Philip Roth, alababa la visión que éste ofrece de la muerte como un intercambio de «nuestra plenitud con esa nada infinita». Felicitaba en ella igualmente a Roth por «proyectar una mirada tan fría y cristalina sobre la injusticia de la muerte, y por concluir que no hay respuestas; sólo el terror a la nada que todos compartimos». Sin embargo, no todos coincidimos con una visión tan pobre, y estos novelistas, como exponentes de la imaginación, deberían saberlo... y ser más sabios.

Cualquiera con un mínimo de experiencia iniciática sabe que la muerte es una puerta a una realidad mayor, que ya en este mundo se puede vislumbrar como experiencia imaginativa del Otro Mundo. Por mucho que sea el dolor físico que puedan sufrir los miembros de las culturas tradicionales, no padecen sin embargo la angustia mental de nuestros más ilustres novelistas modernos, puesto que saben que pasarán a otra vida en la que, tras reunirse con ancestros que los acogerán con los brazos abiertos, vivirán para siempre en una versión ideal de su amada

Tierra, libres de enfermedades y deseos. Muchas, o incluso la mayoría, de las personas pertenecientes a la cultura occidental —sobre todo aquellas que no se han contaminado del nihilismo científico y existencial— creen algo muy parecido. Tal como afirmaban los griegos, la muerte no es lo opuesto a la vida, sino al nacimiento. La vida es un reino continuo en el que nacemos; un reino (como dice Platón) que podemos recordar difusamente durante nuestra existencia y al que regresamos al morir; retornando a una totalidad de vida que, comparada con la existencia mortal, parece el fragmento de un sueño.

Al mismo tiempo, no cabe duda de que, en el peor de los casos, la otra vida puede parecer infernal, o como mucho un reino como el Hades, poblado por unas sombras que, según las viejas elegías irlandesas, por ejemplo, palidecen en comparación con la riqueza y el color de la vida en este mundo. En otras palabras, la otra vida es paradójica; y voy a explicar cómo tiende a reflejar nuestra propia alma, de modo que todos obtenemos la otra vida que nos merecemos, aquella que en cierto sentido ya habitamos sin ser conscientes de ello.

Asegurar que no podemos saber nada de la vida tras la muerte es una presunción exclusivamente moderna. Significa ignorar los relatos de místicos, poetas, médiums, curanderos, chamanes, profetas y de todas aquellas personas que han tenido una experiencia cercana a la muerte, por no mencionar a quienes han cruzado el angosto puente de la espada en el transcurso del amor o del arrebato, en estados intensos causados por una enfermedad o la ingestión de drogas, o en visiones y sueños. Aunque apenas duren unos minutos, tales experiencias pueden ser más importantes que años de rutinaria existencia. «Por extraño que pueda parecer», escribió en 1519 Erasmo, el más famoso humanista, «entre nosotros hay hombres que, como Epicuro, piensan que el alma muere con el cuerpo. Los humanos son unos grandes necios que creen cualquier cosa.»

ALMA Y CUERPO

Todas las culturas, salvo segmentos de la nuestra, coinciden en que los seres humanos están formados de un cuerpo y un alma. Para los cristianos, la singularidad del alma y su equivalencia en cada uno de nosotros garantizan nuestra individualidad y unos derechos igualitarios, los dos principios básicos del liberalismo moderno. Además, estamos acostumbrados a pensar en cuerpo y alma como algo dividido, siendo el uno mortal y la otra inmortal. Éste fue un desarrollo occidental, cultivado por los antiguos griegos y adoptado por la cristiandad: Platón ejerció una decisiva influencia en la teología de san Agustín, mientras que el pensamiento de Aristóteles domina en el de santo Tomás de Aquino, el teólogo más destacado del catolicismo romano. Sin embargo, la división entre alma y cuerpo no es en absoluto universal, como no lo es la singularidad del alma. Las culturas tribales preliterarias –a las que llamaré «tradicionales»– suelen reconocer más de un alma, y todas coinciden en que, aunque ésta se diferencie del cuerpo, conserva una cierta identidad con él.

En África, por ejemplo, los basutos se muestran precavidos a la hora de caminar junto a la orilla de un río porque, si su sombra se cayera al agua, podría ser atrapada por un cocodrilo, y

entonces el propietario de la sombra moriría.¹ Uno de los primeros antropólogos de la historia, E. B. Tylor, observó que numerosas culturas tribales, desde Tasmania hasta Norteamérica, desde Malasia hasta África, utilizan la palabra «sombra» –o alguna similar, como «reflejo», «imagen», «eco», «doble» o «cuerpo-ilusión»– para referirse a la parte de un ser humano capaz de escindirse del cuerpo, particularmente en el momento de la muerte.² Así pues, era natural que los antropólogos –que cristianos o no, siempre proceden de una cultura cimentada en el cristianismo– denominaran *alma* a esta «sombra» y comenzaran a reflexionar sobre el asunto.

Tylor descubrió que en las culturas tribales no sólo se creía que la sombra sobrevivía a la muerte corporal, sino también que se aparecía a los demás separadamente del cuerpo. Podía guardarse en otro sitio, oculta en un lugar secreto, pues era vulnerable al ataque y hasta podía ser devorada. Además, esa sombra o alma se ubicaba en distintas partes del cuerpo, o se identificaba con éstas: para los caribes de Sudamérica y para los tongas, esa parte es el corazón; para los aborígenes australianos de Victoria, la «grasa del riñón»; para otros, la sangre o el hígado.³ El aliento también es un sinónimo habitual de la sombra o el «cuerpo-aliento», ya sea en Australia Occidental o en Groenlandia. Esto mismo ocurría al comienzo de la cultura occidental: «aliento» es el significado original de la palabra griega *pneuma*, «espíritu», y una de las acepciones de *psyché*, «alma». Que el alma abandona el cuerpo con el último aliento del moribundo era una creencia romana –las palabras latinas *animus* y *spiritus* connotan, ambas, «aliento»– que persistió hasta más allá de la época isabelina. Pero, como hace ya mucho tiempo que en nuestra cultura el alma dejó de estar ligada a nada en concreto nos asombra lo materialistas que parecen ser las ideas espirituales de las culturas tradicionales.

Para resolver el rompecabezas del alma, a menudo las culturas tradicionales afirman que tenemos más de una. Por ejemplo, podemos tener una mortal y otra inmortal. E incluso una tercera, que en realidad es el alma de un ancestro muerto que se ha unido a nosotros para convertirse en nuestro guía. En Norteamérica, los algonquinos creen que una de las dos almas puede

abandonar el cuerpo dejando atrás a la otra: al morir, la primera parte hacia la tierra de los muertos, mientras que a la segunda se la colma de ofrendas de alimentos. Y los dakotas creen que existen cuatro almas: una permanece con el cadáver, otra se queda en el poblado, otra se eleva en el aire y otra se marcha a la tierra de los espíritus.⁴

Hombres-leopardo

Por si esto no hubiera bastado para confundir a los antropólogos occidentales, en muchos pueblos africanos encontraron la idea de que los humanos tienen un «alma menor» en forma de análogo animal. Se trata de un tema omnipresente: los malayos korichi de Sumatra, por ejemplo, describen la matanza de un tigre que al final resultó ser un hombre-tigre, pues comprobaron que tenía el mismo diente de oro que su análogo humano.⁵ La misma idea aflora en el pueblo naga de la India nororiental, donde, como nos cuenta J. H. Hutton, a un hombre llamado Sakhuto le apareció repentinamente de la nada una herida en la espalda. Le habían disparado, dijo, cuando tenía forma de leopardo.⁶

De hecho, creencias similares fueron habituales en Europa hasta épocas recientes. En la Inglaterra isabelina existían numerosas variantes del cuento de la liebre perseguida: una liebre recibía un disparo que le hería una pata, y los cazadores seguían su rastro de sangre hasta una remota casita, en cuyo interior hallaban a una mujer vieja con una herida en la pierna. La mujer era, por supuesto, una bruja; a las brujas siempre se les ha atribuido el poder de cambiar de forma y de adoptar el aspecto de animales como la liebre o el gato. Isobel Gowdie, acusada de brujería en la Escocia del siglo XVI, confesó el siguiente hechizo como su recurso para transmutar en una liebre: «En liebre me convertiré, / con suspiros, aflicción y cuidados; / y a casa regresaré / en el nombre del Diablo».⁷

Los nagas no limitaban estas transformaciones a hechiceros o a brujos: la existencia de hombres-leopardo era común entre individuos corrientes, como en el caso de Sakhuto, que cuando

tenían forma de leopardo sufrían dolores en las articulaciones y se movían convulsivamente mientras dormían. Si eran perseguidos (bajo forma de leopardo), se retorcían en su empeño por escapar. Sin embargo, los nagas no afirman *convertirse* en leopardos; dicen que su alma (*ahonga*, «sombra») se adentra en el leopardo, que puede reconocerse como humano porque tiene cinco uñas en cada garra.⁸ Cuando el animal muere, su análogo humano no permanece durante mucho más tiempo en este mundo; Sakhuto, de hecho, murió diecinueve días después de que mataran a su leopardo.

Si en algunas sociedades las personas corrientes pueden tener «almas menores», la capacidad de transformarse es atribuida típica y universalmente a los chamanes de la tribu, a los hechiceros y a los curanderos. Sin embargo, se distinguen una serie de sutiles diferencias en su modo de hacerlo. Como hemos visto, pueden hacer que su alma se adentre en un animal, como un cocodrilo o un tigre,⁹ pero también que su *cuerpo* adopte la forma de dicho animal. No obstante, entre los dwayos del Camerún un brujo se convierte en leopardo por la noche volviéndose del revés, es decir, de día tiene piel de hombre y por la noche de leopardo.¹⁰

El chamán adopta de otra manera la identidad de un animal sagrado: se pone su piel o sus plumas. Así lo vemos en el mito escandinavo de Sigmund, quien encuentra una piel de lobo y se convierte en ese animal al ponérsela, permaneciendo bajo esta forma durante nueve días. Recordemos igualmente la extendida leyenda de las costas escocesas e irlandesas acerca de la mujerfoca: una foca que, a la inversa, se despoja de su piel y se convierte en una hermosa doncella.

En otras palabras, las culturas tradicionales son imprecisas respecto a los medios por los que un hombre se transforma en un animal, o bien sostienen teorías diferentes. Defienden una dualidad de alma y cuerpo, pero niegan el dualismo propio de nuestra teología. Insisten en que el alma y el cuerpo pueden separarse —en la muerte, por ejemplo—, pero niegan que estén separados. El antropólogo Lucien Lévy-Bruhl va todavía más lejos al afirmar que incluso el término «dualidad» es engañoso, porque en el caso de los hombres-leopardo, hombres-cocodrilo, etcétera, se trata

en realidad de una «bipresencia»:¹¹ el hechicero es hombre y leopardo al mismo tiempo, sólo que en lugares distintos.¹²

Los inuits del estrecho de Bering nos proporcionan una sorprendente imagen de la existencia dual: creen que en el principio todos los seres animados podían adoptar la forma de los otros a voluntad. Si un animal deseaba convertirse en hombre, sólo tenía que subir el hocico o el pico como si fuese una máscara para convertirse en *inua*, «como un hombre», la parte pensante de la criatura y, al morir, en su espíritu. Los chamanes tenían la capacidad de ver el *inua* a través de esas máscaras.¹³ De forma similar, si un hombre luce la máscara de un animal se convierte en la criatura que ésta representa.

Por lo que parece, los humanos están convencidos de su naturaleza dual, de su duplicidad, ya se exprese como alma/cuerpo, mente/cerebro, energía/materia o humano/animal. Las diversas formas en que describimos nuestra duplicidad ponen de manifiesto la intensidad con la que tratamos de imaginar nuestra naturaleza paradójica. El hecho de que a las culturas tradicionales no les afecten las contradicciones tal vez sugiera que nuestros constantes intentos de resolverlas de un modo u otro son simplemente el resultado de nuestra perspectiva moderna, y que quizá no sean deseables, ni siquiera posibles.

Almas cautivas

Existe un consenso casi universal respecto a que el alma puede separarse del cuerpo. Logra deambular por su cuenta, por ejemplo, durante el sueño. A veces se pierde y no encuentra el camino de regreso hasta su propietario, y debe ser rescatada por un chamán: éste vuela hasta el Otro Mundo de los sueños y la trae de vuelta. Otras veces, el alma es retenida en el Otro Mundo por espíritus del mal a los que el chamán debe vencer o persuadir para que la liberen. En otras ocasiones, el alma no se ha perdido sino que ha sido robada por brujas, animales sobrenaturales o los muertos. En tales casos, el cuerpo que se deja no es más que un caparazón que va consumiéndose, y muere a veces si su alma no le es devuelta.

En el folclore irlandés, por ejemplo, se dice que cuando a un hombre o una mujer joven se lo llevan las hadas, deja tras de sí un «leño», o bien «la apariencia de su cuerpo o un cuerpo con su apariencia».¹⁴ Es decir, que lo que queda no es un ser humano, sino una especie de «muerto viviente», como se dice de los haitianos, cuyas almas pueden ser encerradas en tarros por los brujos mientras sus restos corpóreos son abducidos, bajo forma de zombis, para que les sirvan como esclavos.¹⁵ Se advierte siempre esta resistencia a que el cuerpo se vuelva demasiado material y el alma demasiado espiritual. Cada uno permanece ligado al otro y es portador de sus atributos. Tales ideas nos invitan a imaginarnos el cuerpo como algo fluido, insustancial y propenso a cambiar de forma, así como el alma es concreta, sustancial y tendente a permanecer fija en el cuerpo. Lo que le sucede a uno le sucede al otro, por mucho que se hayan distanciado. Entre el cuerpo y el alma hay una membrana muy leve, que la leyenda de la mujer-foca describe como una piel «más suave al tacto que la bruma».¹⁶

Incluso en la muerte, cuando cabría pensar que el alma se ha separado finalmente de su cuerpo, continúan cerca. Como dicen muchos africanos, «los muertos todavía están vivos».¹⁷ Así pues, quien quiera arremeter contra un muerto cuya «sombra» es remota e invisible, no tiene más que actuar sobre sus restos corpóreos. Los aborígenes australianos de la zona de Brisbane eran conocidos por mutilar los genitales de los muertos para evitar que mantuvieran relaciones sexuales con los vivos, mientras que los de la zona de Victoria les ataban los pies para que no «caminaran». Por el mismo motivo, en el África occidental los ogoués solían romperle todos los huesos a un cadáver y colgarlo de un árbol dentro de una bolsa. En *The People of the North*, Knut Rasmussen describía un comportamiento similar entre los inuits que habían cometido un asesinato: despedazaban el cuerpo de la víctima, se comían su corazón y cubrían los restos con piedras o los arrojaban al mar, todo ello para que el muerto fuese incapaz de consumir una venganza post mortem.¹⁸

A menudo, si suceden desgracias tras una muerte, se exhuma el cuerpo del fallecido. En ocasiones aparece intacto, con las mejillas aún sonrosadas y aspecto de estar dormido más que muer-

to, claro signo de que la persona en cuestión fue en vida un brujo o hechicero encubierto.¹⁹ Tal creencia no sólo se encuentra en lugares tan lejanos como Nigeria o Birmania, sino también en Europa, donde, sin embargo, se suele manifestar a la inversa: el cadáver intacto se considera el de un santo y no el de un hechicero. Cuando, por ejemplo, se abrió el ataúd de san Cutberto unos cuatrocientos años después de su muerte, acaecida en 687, su cuerpo apareció sin cambios ni signos de descomposición. Estas señales de santidad también pueden interpretarse en el sentido contrario: en la Europa del Este, los cadáveres con un aspecto anormalmente saludable, volvían a enterrarse con una preventiva estaca clavada en el corazón.

Al parecer, a la raza humana siempre le han inquietado los poderes de los muertos, ya sean benévolos o perversos. En la medida en que un individuo muerto es su cadáver, podemos tratar de neutralizarlo enterrándolo, descuartizándolo o mutilándolo. Pero si los fallecidos pueden estar aparentemente en dos sitios a la vez, igual que el hombre-tigre, también pueden regresar como espíritus conflictivos o «fantasmas hambrientos», tal como dicen los chinos, para atormentarnos.

Hecho y ficción

En la cultura occidental nos desconciertan especialmente los enfoques tradicionales sobre la relación entre cuerpo y alma, y pienso que esto se debe a dos razones:

En primer lugar, las creencias tradicionales sobre el cuerpo y el alma nos plantean las mismas dificultades que lo literal y lo metafórico. Vivimos en una sociedad extremadamente literal, donde todo es o bien un hecho o bien una ficción, verdadero o falso; en consecuencia, creemos que las sociedades tradicionales son iguales y que se toman literalmente sus (para nosotros) absurdas creencias sobre el alma y el cuerpo cuando lo cierto es que sus creencias se acercan más a lo que denominamos metafóricas. No creen que los hombres y los leopardos sean intercambiables, tal visión no es sino una metáfora de nuestra naturaleza doble. Aunque en el mismo momento de decir esto, he de con-

tradecirme a mí mismo, pues en gran medida todas las creencias tradicionales se sostienen de un modo literal. La cuestión es que los pueblos tradicionales no hacen las mismas distinciones que nosotros. Su pensamiento precede a cualquier división entre lo literal y lo metafórico. No se preocupan por sus aparentes contradicciones. La sombra es un fenómeno óptico y al mismo tiempo un alma. El hechicero en su choza y el leopardo en el bosque son un mismo ser con formas diferentes. Su realidad es exactamente esa combinación de hecho y ficción que se denomina *mito*, palabra que, desgraciadamente, identificamos con algo falso. Sin embargo, es una realidad en la que el alma existe como una manifestación diferente del cuerpo, y viceversa. También nosotros podemos entrar en esta realidad si pensamos de una forma tradicional. Salvo que para nosotros no se trata tanto de pensar como de *imaginar*.

En segundo lugar, hemos tendido a polarizar cuerpo y alma hasta tal punto que, como tal vez diría algún miembro de una tribu, hemos permitido que nuestra alma se aleje tanto de nuestro cuerpo que corremos el peligro de perderla por completo. Nuestros cuerpos permanecen por eso vagando por la Tierra como zombis, repitiéndose a sí mismos que el alma es algo que nunca existió; que simplemente hay que aceptar nuestra condición inanimada, poner buena cara y cargar con ello.

ALMA Y PSYCHÉ

Las raíces de nuestro pensamiento occidental sobre el alma se hunden en la cultura de la Antigüedad griega. Es difícil imaginar cómo se veían los griegos a sí mismos en tiempos de Homero (hacia 800 a.C.). Como las culturas tribales a las que hemos aludido, no tenían la sensación moderna de ser idénticos a nuestro cuerpo. Mientras que nosotros sentimos que tenemos una personalidad, una esencia –un alma– que de algún modo se encuentra en el interior del cuerpo, o que éste transporta, ellos sentían que su alma estaba diseminada por todo el organismo, o bien que cada parte expresaba una función distinta de su alma. Carecían de una palabra para designarlo, al que solían referirse como «miembros». ¹ La palabra *soma* («cuerpo») se refería a un cadáver. Gradualmente la idea del alma se replegó de las partes del cuerpo a un punto central y poco a poco, éste punto fue escindido permanentemente del cuerpo.

Los griegos homéricos pensaban que teníamos dos almas: la *psyché* y el *thymós*. Al principio, los estudiosos modernos asociaron la *psyché* con el aliento y el *thymós* con la sangre. Pero en su libro *The Origins of European Thought*, R. B. Onians muestra que el «alma-aliento» se ajusta más, de hecho, al *thymós*, del

que se dice que siente y piensa y que está activo en el pecho y los pulmones (*phrenes*), así como en el corazón.² La *psyché*, por su parte, se asociaba con la cabeza y actuaba como una especie de principio vital, como la fuerza que nos mantiene vivos.³ Cuando morimos, la *psyché* abandona el cuerpo y continúa viviendo en el Hades, el inframundo de la muerte. El *thymós* también abandona el cuerpo cuando morimos, pero no continúa viviendo.

Los pensadores griegos posteriores discrepaban sobre la ubicación del alma en el cuerpo tanto como nuestras culturas tribales. Epicuro la situaba en el pecho, Aristóteles en el corazón y Platón en la cabeza.⁴ Pero la *psyché* fue adquiriendo cada vez más preponderancia sobre el *thymós*, de modo que hacia el siglo v a.C. llegó a incluir a éste, que aún seguía vagamente localizado en el pecho pero ya no era identificado con el «alma-aliento». Al mismo tiempo, se pensaba en la *psyché* como en algo más difuso, asociado sobre todo –pero ya no exclusivamente– con la cabeza.⁵ Empezamos así a entrever que definir precisamente el alma es tan difícil porque está en su naturaleza el presentársenos con distintas imágenes de sí misma.

Tampoco había consenso en relación al destino de la *psyché* después de la muerte. Algunos decían que era un aliento que se dispersaba por el aire al morir el cuerpo, mientras que otros daban la razón a Empédocles: creían que el alma era un daimon que renacía en otras personas.⁶ Sin embargo, la mayoría pensaba que el alma iba al Hades, donde revoloteaba en forma de *éidolon*, una «sombra» o imagen, «la apariencia visible pero intangible del que estuvo vivo».⁷

Ni siquiera en tiempos de Homero se creía que la *psyché* fuese responsable en ningún sentido, como lo era el *thymós*, del pensar y el sentir. Eso significa que la conciencia no le concernía, ni en la vida ni en la muerte. Al menos, tal como entendemos la conciencia diurna y ordinaria. La *psyché* tiene su propia conciencia, no la «conciencia vital» del *thymós*, imbuida de calidez y sentimiento, sino otra más fría e impersonal, una «conciencia de la muerte». El hogar de la *psyché* es el Hades, cuyo soberano (llamado también Hades, dios de los muertos) poseía un célebre casco: quien se cubría con él la cabeza –es decir, la *psyché*–,⁸ se volvía invisible. Estamos ante una metáfora de cómo

el alma invisible esconde una conciencia de la muerte en el interior de la vida. La *psyché* es la perspectiva de la muerte que radica en todos los seres vivos, donde la muerte no es la extinción sino otro tipo de vida más profunda.

Según Heráclito (535-475 a.C.), podemos llevar esta consideración un paso más allá: todo lo que el *thymós* desea, lo adquiere a costa de la *psyché*.⁹ Existe una relación recíproca, e incluso antagónica, entre nuestra vida consciente, cálida, despierta y deseosa, y la vida de la *psyché*, que aflora en la oscuridad, mientras dormimos, durante el sueño, después de la vida. Y así como nuestros deseos conscientes minan la vitalidad de la *psyché* inconsciente y le cuestan muy caros al alma, la *psyché*, a la inversa, quiere arrastrar nuestra vida consciente hacia abajo, hacia la perspectiva más honda del Hades. De hecho, Heráclito fue el primero en llamar la atención sobre el rasgo característico del alma que más nos importa aquí: la profundidad.

«No encontrarías los límites del alma», escribió, «ni aunque recorrieras todos los caminos, tan profunda es su medida [*logos*].»¹⁰

La revolucionaria idea de que el alma está de algún modo enfrentada al cuerpo, o que incluso se opone a él, fue atribuida a los seguidores de la legendaria figura de Orfeo. Ningún miembro de una tribu –ningún griego homérico– habría separado por completo el alma del cuerpo. Incluso después de la muerte mantienen un tenue vínculo. Pero los órficos sostenían que el alma podía escindirse del cuerpo y existir de forma completamente independiente. ¿Pero de dónde sacaron tal idea?

Chamanes y egipcios

En *Los griegos y lo irracional*, el profesor E. R. Dodds consideraba muy probable que tomaran la idea de los escitas, que vivían al oeste del mar Negro, y de los tracios, que poblaban el este de la península balcánica. Estas tribus recibieron a su vez la influencia de las culturas del caballo de Asia central y, aún más al norte, de las culturas del reno de Siberia. En otras palabras, recibieron la influencia de unas culturas chamánicas cuyo rasgo

más llamativo es que el chamán entra en estado de trance y «vuela» al Otro Mundo, a menudo transportado por el espíritu de un caballo o un reno, a la manera de Pegaso.¹¹ Ya no es un simple *éidolon* o imagen sombría, sino su verdadero yo.

Orfeo, tradicionalmente vinculado con Tracia, viajó hasta el inframundo del Hades armado tan sólo con una lira y sus canciones. Éstas, como los cantos sagrados del chamán, eran capaces de hechizar a los peligrosos moradores del inframundo y persuadirlos para que liberasen almas que hubieran apresado. Orfeo quería liberar a Eurídice, su esposa, muerta por una mordedura de serpiente. Ella simboliza el alma de Orfeo, que éste rescata del Hades, aunque la pierde en el último instante al mirar fatalmente hacia atrás queriendo asegurarse de que lo seguía. (Sin embargo, las versiones más tempranas de este mito cuentan que sí logra rescatarla de la muerte.)¹²

Orfeo fue el primer chamán occidental. Y el orfismo ejerció una profunda influencia en Pitágoras, a quien Dodds también considera el equivalente griego de un chamán. Sus prácticas y enseñanzas fueron dotadas a su vez de expresión filosófica por parte de Platón, que combinó así la tradición de la razón y la lógica con ideas mágicas y religiosas que, fundamentalmente, procedían de Asia central y Siberia. Tan real era la experiencia del alma cuando salía del cuerpo que los órficos y los pitagóricos llegaron a considerar el efímero y corruptible cuerpo como un «hogar-prisión», o incluso una «tumba», del alma inmortal.¹³ Ésta se convertiría en una de las doctrinas clave de Platón. Al mismo tiempo, el inframundo fue dejando de ser un sepulcro sombrío de *éidola* para volverse un reino más real que el mundo cotidiano.

No obstante, el distinguido egiptólogo Jeremy Naydler ofrece una visión distinta de cómo llegaron los griegos a esta doctrina del alma. Reconoce la deuda de Platón hacia los pitagóricos, pero nos recuerda que no es en absoluto verídico que Pitágoras recibiera la influencia de culturas chamánicas septentrionales. No hay constancia alguna de que las visitara, por ejemplo. En cambio, sí la hay de que visitara Egipto (durante veintidós años, según Jámblico), lugar en el que, según se decía, llegó a dominar los jeroglíficos y se inició en los misterios de los

dioses.¹⁴ Posteriormente, en la segunda mitad del siglo VI a.C., Pitágoras se instaló en el sur de Italia, una zona que había mantenido lazos con Egipto durante al menos doscientos años. El propio Platón estableció un fuerte vínculo con los pitagóricos de esa región, adonde viajó en tres ocasiones entre los años 388 y 361 a.C. También se dice que visitó Egipto una vez, o incluso dos, según Diógenes Laercio y Cicerón. A otra fuente anterior, Estrabón, unos egipcios del lugar le mostraron en qué parte de Heliópolis había residido Platón.¹⁵ Así que Platón pudo muy bien extraer su doctrina del alma de los egipcios, pues éstos poseían su propia tradición chamánica, en la que el alma existía independientemente del cuerpo y podía viajar a través del Otro Mundo.¹⁶

El *ba*

Los egipcios sostenían una visión psico-física del alma semejante a la de los griegos homéricos. El corazón era el centro principal de la conciencia, mientras que el vientre era el centro de los impulsos instintivos «calientes» o «fríos». Las extremidades eran las portadoras de la voluntad: unos brazos o unas piernas fuertes indicaban la capacidad de llevar a buen término los propios deseos. Aunque la cabeza no era el centro de la conciencia, se identificaba estrechamente con la persona entera. Así como, según la visión homérica, la cabeza transportaba a la *psyché* en su viaje al inframundo, en Egipto la cabeza volaba a través de la Duat —el Otro Mundo egipcio— acoplada al cuerpo de un ave. Un ave con cabeza humana es el jeroglífico del *ba*, el alma.¹⁷

Como la *psyché*, el *ba* únicamente afloraba cuando una persona estaba dormida o muerta, o en un estado intermedio, por ejemplo en un trance durante la iniciación. Lo principal era que los miembros del cuerpo —corazón, vientre y extremidades— fuesen «apaciguados», para que las «fuerzas del alma» que normalmente estaban distribuidas por todo el cuerpo «pudieran reunirse en una unidad y concentrarse en la forma del *ba* alado». ¹⁸ Según Dodds, esto es exactamente lo que los órficos

hacían: concentraban su poder psíquico para forjar una unidad de alma, la cual estaba ausente entre los griegos homéricos, pues para éstos el alma se distribuía de forma similar por todo el cuerpo. De este modo eran capaces de experimentar el alma como una entidad separada del cuerpo. En el *Fedón* Sócrates confirma la visión de Dodds cuando afirma que la práctica de la verdadera filosofía exige una *katharsis* o purificación que «consiste en separar el alma del cuerpo y enseñarle el hábito de componerse a partir de las partes del cuerpo, y vivir hasta donde pueda, ahora y en adelante, sola y por sí misma, libre del cuerpo como de un grillete».¹⁹

Cabe decir que no todo el mundo era un «verdadero filósofo». Llegar a serlo requería un alto grado de iniciación, como sucede con cualquier chamán. Esto mismo era también aplicable a la religión egipcia: las operaciones del *ba* se producían en un contexto esotérico y sacerdotal.²⁰ Además, puesto que el *ba* se suele representar planeando sobre el cuerpo inerte o merodeando en torno a la tumba de un fallecido, puede que su función primordial fuese la de comprobar que el cuerpo estuviera inerte o muerto, con el fin de saberse independiente de él. Esto nos proporciona una prueba de primera mano, por así decirlo, de que, aunque nuestro cuerpo esté sujeto a la muerte y la descomposición, una parte esencial de nosotros continúa viviendo.²¹ Pero el *ba* —que literalmente significa «manifestación»— tal vez no sea lo que entenderíamos por la palabra «alma» en su sentido más amplio, ya que parece reacio a dejar las inmediaciones del cuerpo.²²

El *ba* sólo es cercenado completamente del cuerpo cuando se convierte en un *aj*, «que puede entenderse como el *ba* divinizado».²³ La palabra *aj* tiene connotaciones de luz, resplandor, iluminación e inteligencia. Es como el núcleo interno o manifestación más elevada del *ba*. Se asemeja mucho a la idea platónica de que existe un núcleo inmortal en la *psyché*, que el propio Platón llama a veces *logistikon* y otras *daimon* o *nous*.²⁴ Es lo que yo denominaré «espíritu». Aunque tendemos a utilizar indistintamente los términos «espíritu» y «alma», yo efectuaré una marcada distinción entre ambos. Además, me opondré a la idea de que el espíritu —como el *aj* o el *nous*— sea «más elevado» que

el alma, y explicaré que es una característica del espíritu el proyectarse siempre como «más elevado».

Sólo podemos alcanzar la sabiduría mediante la transformación del *ba* en el *aj*, porque la sabiduría sólo puede sobrevenir al cruzar el umbral de la muerte y entrar en un estado alejado del cuerpo. Platón estaba de acuerdo con los egipcios: la sabiduría le sobreviene a aquel cuya alma está libre de la opacidad del cuerpo y es capaz de penetrar en la realidad del Otro Mundo.²⁵ Eso es algo que pueden lograr aquellos filósofos a quienes les «crecen alas» con las que alzar el vuelo hacia «la región inmortal de los dioses y, estando en la retaguardia del universo, contemplar lo que está más allá: la realidad incolora, informe e intangible que sólo el *nous* es capaz de percibir».²⁶

La división de alma y cuerpo permitió un nuevo tipo de conocimiento o, como Platón prefiere, de sabiduría, a través de una participación mística en una realidad trascendente que allanaba el camino para toda la experiencia mística subsiguiente. Pero, paradójicamente, esa misma división condujo también a un tipo opuesto de conocimiento: escindiéndonos del mundo material, pudimos desarrollar el dualismo del que nació nuestra moderna cosmovisión científica.

El alma cristiana

El cristianismo adoptó la división griega entre alma y cuerpo. Para los cristianos, el alma es nuestra posesión más preciada. Nos determina como individuos y es inmortal. Estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, y si nos arrepentimos verdaderamente de nuestros pecados, nuestras almas irán al Cielo. Cristo así nos lo asegura cuando le dice al ladrón arrepentido y crucificado junto a Él que irá al Cielo ese mismo día. Sin embargo, Cristo no era teólogo. No nos transmite detalles técnicos sobre el alma. Prefiere hablar con parábolas y describir el fundamento del ser —Dios— en términos personales: nuestra relación con Dios es análoga, dice, a la de un niño con un padre estricto pero siempre afectuoso. Nadie puede llegar hasta ese Padre en los cielos si no es a través de Él, Jesucristo, que es «el

Camino, la Verdad y la Vida». Nuestra labor es tener fe en este hecho y amar a Dios, a nuestros semejantes y a nuestros enemigos.

No me voy a detener en la doctrina cristiana. Este libro no trata sobre teología, sino sobre psicología en su significado originario, como logos de la psique; y lo más profundo que hay en el pensamiento cristiano acerca del alma procede de los griegos. Los primitivos Padres de la Iglesia, como Clemente, Orígenes y Agustín, eran todos platónicos. Además, como religión mono-teísta, el cristianismo tiende a concentrarse en el espíritu a expensas del alma. El primer teólogo, san Pablo, cuyas epístolas son los textos más antiguos del Nuevo Testamento, menciona el espíritu (*pneuma*) incontables veces, pero el alma (*psyché*) solamente cuatro. Esto prefiguraba la declaración oficial del Concilio de la Iglesia de 869, según la cual estamos constituidos por una parte material y otra inmaterial, pero esta última es el espíritu, que en lo sucesivo subsumió al alma, perdiéndose así esa distinción esencial, sobre la que insistiré más adelante.²⁷

Cuando el alma se restableció, no lo hizo en la posición preeminente que había ocupado entre los Padres de la Iglesia platónicos, sino a través de la obra de santo Tomás de Aquino, cuya teología sigue siendo en gran medida la del catolicismo romano oficial de hoy en día. Aquino no tomó su visión del alma de la tradición platónica, sino de Aristóteles, alumno (aunque no discípulo) de Platón: el alma era la *entelequia* o «forma» del cuerpo. Para Aristóteles, esto significaba que el alma es inseparable del cuerpo y, por lo tanto, mortal. Aunque Aquino coincidía en que el alma es, en efecto, la forma del cuerpo, pensaba que no dependía del cuerpo para su existencia y que sobrevivía a la muerte. Argumentaba que un cuerpo sin alma sería informe, dejaría de ser propiamente un cuerpo, y que por esa razón se desintegra tras la muerte.²⁸ A la inversa, aunque el alma sobrevive a la muerte, no es propiamente un alma humana sin un cuerpo. Por lo tanto, algún tipo de cuerpo tiene que acompañar al alma a la otra vida. En otras palabras, Aquino no resolvió finalmente el problema sobre la relación del alma con el cuerpo. De hecho, la doctrina de la inmortalidad del alma no se convertiría en dogma cristiano hasta el Concilio de Letrán de 1513.

Aquino adoptó asimismo la creencia aristotélica de que las plantas y los animales tienen alma. A partir de la Edad Media se representó el alma como una sustancia triple: conteníamos tanto el «alma vegetal» de las plantas como el «alma» animal, pero también teníamos nuestro propio y exclusivo tipo de alma, el «alma racional». No es que tuviéramos tres almas, sino más bien que el alma racional lograba de algún modo abarcar las formas «inferiores» del alma y permanecer como unidad. Fue esta alma racional la que, tras la revolución científica del siglo XVII, permitió a los filósofos empezar a eliminar discretamente la palabra «alma» y promulgar en su lugar la idea de que nuestra facultad más elevada es meramente racional. En efecto, su exaltación de la Razón durante la Ilustración, en el siglo XVIII, no sólo omitió la antigua asociación con el alma, sino que también condujo a ese racionalismo que la niega por completo.

La tradición del alma

Mientras tanto, la gran tradición platónica centrada en el alma —para anticipar el próximo capítulo— también había sido excluida de la cristiandad. En mi libro *El fuego secreto de los filósofos* describo cómo floreció esa tradición entre los filósofos neoplatónicos y herméticos que vivieron junto con los gnósticos, los epicúreos, los estoicos y los escépticos —y los cristianos— en el crisol de culturas y religiones que existía en torno a la ciudad helénica de Alejandría. Luego, cuando el emperador Constantino declaró en el año 330 que el cristianismo debía ser la religión oficial del Imperio, esa tradición del «alma» se volvió sospechosa y hasta herética, por lo que o bien desapareció o bien se vio forzada a la clandestinidad. La mayoría de sus textos, incluida gran parte de la producción de Platón y Plotino, quedó perdida por mil años. Su redescubrimiento fue, sin duda, lo que impulsó el Renacimiento, que hizo resurgir el saber clásico: un redescubrimiento tan fascinante y fructífero de la «tradición del alma» que a Marsilio Ficino, el florentino que tradujo tantos de esos escritos reencontrados, se le ocurrió elaborar una síntesis de toda una nueva religión a partir de la filosofía hermética, el ne-

oplatonismo, la alquimia y la cábala judía, con el fin de superar el destructivo cisma entre el cristianismo de los católicos y los nuevos protestantes. Su planteamiento fue adoptado con celo apostólico por su discípulo Pico della Mirandola y por Giordano Bruno; y, en Inglaterra, por la *intelligentia* que rodeaba a sir Philip Sidney y a la que pertenecía el mago renacentista por excelencia, John Dee.

Cuando este proyecto se truncó debido al auge del nuevo método científico del siglo XVII, la tradición de la que hablamos se vio empujada una vez más a la clandestinidad, y sólo pudo volver a emerger bajo un nuevo disfraz: la cosmovisión romántica que brotó entre diversos pensadores alemanes, como Fichte, Schiller, Schelling y Goethe, y que fue propugnada con entusiasmo por varios poetas ingleses, en especial William Blake, William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge. Su última encarnación, sumergida una vez más por el peso del fundamentalismo cristiano del siglo XIX y, al mismo tiempo, por el materialismo científico, fue otro ejercicio de cambio de forma: la psicología analítica iniciada por Sigmund Freud y elaborada por el gran psicólogo suizo C. G. Jung.

¿Cuáles son las creencias y principios básicos sobre el «alma» de esta tradición? Para responder a esta pregunta recurriré a una figura representativa: Plotino (204-270 d.C.), el adalid de los neoplatónicos, cuyas obras abrieron la puerta a san Agustín, el gran amante del alma, en su conversión al cristianismo.

ALMA Y ALMA DEL MUNDO

Según su discípulo Porfirio, Plotino «fue raptado por la pasión por la filosofía» y estudió en Alejandría antes de trasladarse a Roma al cumplir cuarenta años. Posteriormente fue a luchar por los romanos a Persia, donde aprovechó para estudiar aquello en lo que creían «los magos y los brahmanes».¹

Plotino era neoplatónico. Es decir, tomó los diálogos de Platón como punto de partida y trabajó sobre ellos. Conviene recordar que para Platón la realidad consistía en un mundo ideal de Formas eternas: el mundo «inteligible» conocido como *nous*. Las Formas son el modelo de todo lo que existe en este mundo. Cada animal y cada árbol, por ejemplo, están determinados y participan respectivamente de la Forma del animal y de la Forma del árbol, que a su vez contienen, pongamos por caso, la Forma del ratón o la Forma del roble. Los conceptos abstractos también tienen sus propias Formas. Sabemos que algo es bueno, verdadero o hermoso en la medida en que participa de las Formas del Bien, la Verdad y la Belleza. En efecto, a veces Platón llama a esta tríada la realidad suprema; en otras ocasiones prefiere una clase de monoteísmo según el cual todo aspira en última instancia a la Forma del Bien.

Nuestro mundo no fue creado de la nada por un Dios todopoderoso como en el judeocristianismo, sino por un dios-crea-

dor al que Platón llama Demiurgo y que se parece más a un artesano: observa el mundo inteligible de las Formas y copia –labra, moldea, esculpe y remienda– la totalidad de nuestro universo a partir de lo que allí ve. De modo que el mundo al que denominamos realidad es de hecho una réplica, sombra o imagen-espejo de la realidad.

Después de hacer el mundo, el Demiurgo lo dota de vida, como si de un gran organismo se tratara, entretejiéndole un *alma*. Platón la llamaba *Psyché tou Kosmou*, psique del cosmos, más conocida entre nosotros –por la expresión latina *Anima Mundi*– como Alma del Mundo.

En determinados momentos, Plotino sigue a sus antecesores platónicos al sostener una visión de la realidad compuesta por dos mundos: el mundo ideal de las Formas (o *nous*) y el mundo de la materia desorganizada (nuestro mundo sensorial). Ambos están unidos por el alma, que además organiza el mundo de la materia según las Formas para crear el universo ordenado que habitamos.

En otras ocasiones prefiere la teoría, adoptada del diálogo de Platón *Parménides*, según la cual el alma, más que unificar los dos mundos, es producto de uno (*nous*) y produce el otro, nuestro mundo. Cada nivel de realidad emana de uno superior, como la luz emana del Sol o el calor del fuego. Los tres niveles provienen en última instancia de un cuarto: una entidad divina a la que denomina el Uno.

Sin embargo, Plotino no acababa de sentirse plenamente satisfecho con este modelo jerárquico del cosmos. Quizá percibiera que las jerarquías son siempre modelos, y que, precisamente por eso, sirven para representar la realidad pero también pueden distorsionarla si se las toma demasiado literalmente, ya que entonces se vuelven rígidas.

Una manera más fluida y dinámica –más realista– de enfocar el cosmos es afirmar que únicamente consiste del alma.² Plotino fue el primer filósofo que tomó el alma del mundo de Platón y la consideró «la fuerza cósmica que unifica, organiza, mantiene y controla cada aspecto del mundo».³ Incluso llegó a comparar el movimiento del alma con una danza cósmica como la de Shiva, en la que todo es ornado, elocuente y se deleita consigo

mismo. Según este modelo, el alma no es generada por el *nous* ni genera a su vez nuestro mundo, sino que el mundo inteligible del *nous* es simplemente una especie de aspecto refinado y espiritual del alma, mientras que nuestro mundo sensorial es su aspecto material. Y el Uno es la unidad del alma incluso al manifestarse en toda su multiplicidad. O, para decirlo de otro modo, es como si el cosmos entero fuese un solo flujo oceánico compuesto por materia-anímica. Ya no se considera que tenga cuatro niveles, cada uno *trascendiendo* al siguiente, sino diferentes imágenes imbricadas una en otra e *inmanentes* entre sí, al estilo de las muñecas rusas. Por ejemplo, la Forma del Árbol ya no es trascendente, no existe fuera del mundo, sino que es inmanente a él como árbol interior ideal, como su *numen* o espíritu, o, como dirían los romanos, su dríade.

Los dáimones

Las dríades son un ejemplo de lo que los griegos llamaban dáimones. Se decía que habitaban el Alma del Mundo y tienen varias características peculiares: para empezar, siempre son ambiguos, cuando no, claramente contradictorios. Por ejemplo, son materiales y a la vez inmateriales, y por ese motivo los antropólogos nos confunden al referirse a ellos como «espíritus». Son muy esquivos, así que como mucho sólo se les puede atisbar por el rabillo del ojo. Cambian de forma. Son criaturas fugaces y marginales que prefieren aparecerse en las zonas liminales (*limen* significa «umbral»), como puentes, encrucijadas y riberas, si nos referimos al paisaje. En el ámbito temporal, aparecen durante el crepúsculo, la medianoche, el solsticio de verano o la víspera de Todos los Santos. O, en lo que a la mente se refiere, lo hacen entre la conciencia y la inconsciencia, entre la vigilia y el sueño. De hecho, no existe ninguna línea divisoria que los dáimones no franqueen, incluyendo la que media entre realidad y ficción, o entre lo literal y lo metafórico.⁴

Todas las culturas han tenido siempre sus dáimones, desde las náyades, las ninfas, las dríades y los faunos griegos hasta los *genii loci* romanos, que habitan en la naturaleza, y los *lares* y *pe-*

nates, que moran en las casas; desde las hadas y los elfos paneuropeos hasta las huldras y los espíritus de la tierra, pasando por los *kuei-chins* chinos y los *jinns* árabes.⁵ Todos ellos pueden ser maléficos o benévolos. Las hadas son conocidas tanto por hacer que extraviemos nuestro camino o por arruinarnos la cosecha como por sanarnos o conducirnos hasta un tesoro, todo en función de cómo las tratemos; todas las culturas coinciden en que, si bien es preciso guardar la debida distancia con los dáimones, también hay que brindarles respeto y atención, dejándoles alimentos y recordándolos en nuestros rituales. Lo mismo podría decirse de nuestra relación con el alma. El cristianismo, poco amigo de las ambigüedades, dividió y polarizó a los dáimones en ángeles y demonios. El acto de polarizarlos hizo que se convirtieran en seres literales, algo que los dáimones no son. Son reales, a veces incluso físicos, pero, como el alma, no pueden tomarse literalmente. Y allí donde no dividió a los dáimones, el cristianismo hizo todo lo posible por desterrarlos, enviando a ejércitos de frailes a exorcizar hadas en granjas y establos, bosques y ríos, como lo describe Geoffrey Chaucer en «El cuento de la comadre de Bath»;⁶ o bien por dominarlos, de resultas de lo cual más de un daimon de ríos, rocas y pozos fue «bautizado» con el nombre de un santo o de la Virgen María.

Paradójicos, esquivos, liminares y de formas cambiantes: los dáimones constituyen, pues, una metáfora extraordinaria de la naturaleza del alma (o, como podríamos decir hoy en día, de la psique inconsciente), a la que, como señalaron los neoplatónicos, personificaban.

Tal vez su función más crucial era la de actuar como intermediarios entre este mundo y el Otro Mundo de las Formas. Sócrates, mentor de Platón, lo expresó con gran claridad en el *El banquete*: según dice, no podemos entrar en contacto con Dios o con los dioses si no es a través de los dáimones, que «interpretan y transmiten los deseos de los hombres a los dioses y la voluntad de los dioses a los hombres [...]. Sólo a través de los dáimones se da todo comercio y todo diálogo entre hombres y dioses, ya sea en estado de vigilia o durante el sueño».⁷ Cualquiera experto, añade Sócrates, en dicho intercambio (individuos a los que nosotros llamaríamos chamanes, médiums, místicos,

visionarios, poetas e incluso psicoterapeutas) es un hombre o mujer «daimónico». Conviene apuntar que el archidaimon es Eros: el amor.

El neoplatónico Jámblico (muerto en 326 d.C.), que intentó completar un sistema de clasificación daimónica, reconoció que al alma no le entusiasman los esquemas jerárquicos del cosmos ni de la psique, sino que prefiere imágenes concretas y, sobre todo, personificaciones. Por lo tanto, consideraba el mundo inteligible de las Formas como el reino de los dioses, y el Alma del Mundo como el reino de los dáimones. Así como nunca conoceremos las Formas en sí, sino tan sólo como imágenes u objetos de aquello de lo que son Formas, tampoco veremos a los dáimones salvo a través de la apariencia que adoptan. Los dáimones son precisamente esas apariencias: los rostros que los dioses trascendentes nos muestran. Proclo (410?-485) nos dice que son una especie de «comitiva precursora»⁸ de los dioses: los aspectos de los dioses que encontramos antes de conocer a los propios dioses. Esto tiene importantes consecuencias para la psicología analítica, como espero mostrar. De momento, sólo quiero subrayar el papel fundamental que desempeñan los dáimones como intermediarios, al estilo de Eros; sin ellos no podríamos conocer la realidad resplandeciente que yace detrás de este mundo de sombra. «Quien niega a los dáimones», escribió Plutarco, «rompe la cadena que une a los hombres con los dioses.»⁹

El Alma del Mundo ha sido desterrada de la religión y la filosofía, pero, al igual que los dáimones que se dice que la habitan, simplemente cambia de forma y reaparece con un nuevo aspecto. Por ejemplo, se la puede distinguir en la apropiación por parte de los ecologistas de la «hipótesis de Gaia» de James Lovelock, al convertir a Gaia en el principio que anima un mundo orgánico, como si de una diosa se tratara. El retorno del Alma del Mundo también se observa en la remodelación que Einstein hizo del universo, de acuerdo con la cual la gravedad no es tanto una fuerza como un campo; no un campo dentro del espacio-tiempo, sino un campo que contiene el universo entero, incluido el espacio-tiempo:

«El cosmos es como una red que cobra vida en el agua empapándose de ella; está a merced del mar, que, al extenderse, a su

vez va extendiendo la red hasta allí donde puede llegar, pues ninguna de sus hebras puede ser estirada más allá del lugar que le corresponde».¹⁰

En esta metáfora, el mar puede interpretarse como el campo gravitatorio, donde nuestro universo se extiende como una red. Pero la imagen no es de Einstein, sino de Plotino, quien así describe el modo en que el universo se extiende y se integra en el Alma del Mundo; se trata de un modelo al que la imagen de Einstein remite sin darse cuenta. Hoy en día, internet constituye el intento inconsciente de reproducir, aunque de una manera literal, la profunda inteligencia global del alma del mundo.

En la historia del pensamiento, no obstante, las dos reelaboraciones más importantes del Alma del Mundo son el concepto romántico de la imaginación y el concepto del inconsciente, en particular el inconsciente colectivo de C. G. Jung, que abordaré en breve.

La imaginación¹¹

En la segunda mitad del siglo XV, la idea de que la principal facultad del alma no era la razón sino la imaginación fue promulgada con entusiasmo por Ficino, que tomó el concepto de Plotino. A principios del siglo XVII, Jacob Böhme desarrolló el tema y se atrevió a afirmar que la imaginación, al igual que su metáfora fundamental, el alma del mundo, era el principio que lo mantenía todo unido, pero añadió un giro protestante: la imaginación era la energía creativa de Dios, mediante la cual había creado el universo. Además, era esta imaginación primordial la que había sido encarnada —hecha carne— por Jesucristo. Casi doscientos años después, «Jesús, la Imaginación» se convirtió en un elemento central de la poesía de William Blake, que insistió en que la realidad era por encima de todo imaginativa, y no la realidad gris y racional de pensadores ortodoxos como Newton, Locke y Hume.

La primacía de la imaginación, rasgo definitorio del romanticismo, cobró fuerza a finales del siglo XVIII, en la época de Blake, porque la exaltación racional durante la Ilustración se convirtió

rápidamente en una ideología —el racionalismo— que negó y demonizó cuanto consideraba supersticioso, críptico, irracional o incluso ambiguo, desde los sueños y los dáimones hasta el alma y la propia imaginación. Todos los poetas románticos ingleses se opusieron a esto, y la segunda generación de Keats, Shelley y Byron no menos que Blake, Wordsworth y Coleridge, que habló por todos ellos cuando declaró categóricamente:

«Sostengo que la imaginación primigenia es el poder vivo y el primer agente de toda percepción humana, y que es una repetición en la mente finita del eterno acto creador del infinito YO SOY...».¹²

A nosotros, como hijos de la Ilustración, nos cuesta captar lo que Coleridge quiere decir. Pensamos en la imaginación como algo deseable en los niños, pero no tanto en los adultos, que han de «tener los pies en el suelo», «afrontar la realidad» y todo eso; como las imágenes que nos vienen a la cabeza cuando soñamos despiertos y fantaseamos, como algo que tiene que ver con la memoria: imágenes de cosas que rememoramos cuando están ausentes. En cualquier caso, la imaginación se suele relacionar con cosas que no llegan a ser reales y que se dispersan fácilmente como el humo ante la fría brisa de la «realidad».

Pero para cualquiera con una disposición romántica, la imaginación es la realidad en sí misma. Siendo otro mundo, tiene sus propias leyes y moradores, una vida espontánea propia muy distinta de la nuestra, incluso si nos la figuramos dentro de nosotros mismos. Es dinámica, está dominada por los dáimones y no depende en absoluto de nosotros, sino que sustenta todas nuestras percepciones. Y genera mitos: los relatos universales que moldean y gobiernan nuestras vidas, así como las vidas de las culturas y las economías, nacen todos ellos de la Imaginación Primigenia, de la que nuestras tenues imaginaciones no son más que un eco. Cada cuento que contamos, cada historia que inventamos, cada teoría que elaboramos hunde sus raíces en la imaginación. Ésta es sinónima del alma, que no es sino «la posibilidad imaginativa de nuestra naturaleza, el hecho de experimentar a través de la especulación reflexiva, el sueño, la imagen y la fantasía; ese modo que reconoce todas las realidades como esencialmente simbólicas o metafóricas».¹³

Tan imbuidos estamos del viejo materialismo, y de un racionalismo aún más viejo todavía, que habitualmente denigramos la imaginación o bien le dedicamos pocos halagos y la dejamos para niños excitables, poetas fantasiosos o narradores poco fidedignos. Pero su rareza y su belleza continúan al alcance de todos nosotros, en cualquier momento. Pues no sólo es Otro Mundo, sino la realidad que subyace a este mundo. Y porque, nos guste o no, participamos de ella, podemos ver en su interior, y no sólo en el trance poético, el viaje visionario o el sueño lúcido, sino cada vez que nos ocupamos de las cosas de este mundo profunda, intensa y desinteresadamente. Es decir, cada vez que imaginamos. Cada pequeño esfuerzo imaginativo, además de que se debe a la Imaginación en sí, es también un medio por el que podemos empezar a introducirnos plena y creativamente en ella.

El alma individual

Es fácil expresar con palabras la relación entre el Alma del Mundo y el alma individual, sin embargo representarla es difícil: nuestras almas son microcosmos, versiones en miniatura del cosmos. Consistimos en niveles de ser que se extienden desde el cuerpo material a través del alma, hasta el nivel inteligible (*nous*) y, finalmente al Uno. La tarea del alma humana consiste sencillamente en regresar de su exilio en nuestro mundo material, un mundo de sombras que no llega a ser real, hasta alcanzar la unión extática con el Uno, fuente de toda realidad. Se trata de un regreso porque todo emanó desde el principio del Uno.

Podemos imaginar el viaje del alma como un trayecto ascendente a través de la vasta arquitectura del macrocosmos. O bien como un trayecto descendente al interior de nuestras profundidades, donde habitan las Formas eternas morada de dioses y, más allá de ellos, la suprema Unidad. Por supuesto, estos trayectos no son hechos, sino metáforas de las transformaciones del alma. En realidad no van «arriba» o «abajo»; esto no es sino una manera de hablar que nos permite poder producir las imágenes de la transformación del alma. El alma no es espacial,¹⁴ pero siempre se representa a sí misma espacialmente, por ejem-

plo como «interior» o «exterior». Quizá resulte más adecuado adaptar un modelo concéntrico del alma: ver el cuerpo en el alma, el alma en el *nous* y ésta en el Uno. El alma no está dentro del cuerpo, como solemos pensar, porque, tal como nos recuerda Plotino, el significado griego de la preposición «en» no se refiere tanto a un lugar como a estar en poder de algo. El cuerpo está «en» el alma porque depende del poder de ésta.¹⁵

Demos, pues, otro salto imaginativo y representemos el modelo concéntrico del alma como algo dinámico y fluido, en el que todos los niveles son co-inherentes, para usar un viejo vocablo teológico. Nuestra organización ya no es jerárquica. Somos todo alma. Sólo que cada uno de nosotros es una manifestación individual del alma del mundo colectiva. Y cada uno de sus niveles es ahora una de las maneras en que el alma se representa a sí misma, unas veces como individual, otras veces como colectiva.

Cuando Marsilio Ficino comenzó a traducir al latín los recién descubiertos textos platónicos, poniéndolos al alcance de los europeos occidentales del siglo xv, quedó impresionado por la grandiosidad de la concepción del alma humana que había en ellos. Ésta, como modelo en miniatura del cosmos, es «el mayor milagro de la naturaleza», escribió. «Todas las demás cosas que están por debajo de Dios son siempre un solo ser, pero el alma es todas las cosas juntas [...]. Por eso sería acertado llamarla el centro de la naturaleza, el término medio de todas las cosas [...] el vínculo y articulación del universo.»¹⁶

Ficino contempla con asombro el hecho de que contengamos la inmensidad del alma del mundo, todo un universo «interno» cuyo estudio derivaría en la psicología analítica. Pero asimismo debemos recordar que a su vez, y paradójicamente, el alma del mundo nos contiene a nosotros, como el océano a sus gotas. Ésta es la visión de las culturas tradicionales cuyos miembros ven el alma del mundo «fuera» de sí mismos, como una naturaleza dotada de alma en la que ellos son tan sólo un alma entre muchas.

Para Plotino, «el» alma no siempre requiere el artículo definido, ya que es fundamentalmente el alma del mundo.¹⁷ Es la fuente de la vida, no sólo en el cuerpo, sino en el universo entero. Huelga decir que no puede morir. De la misma manera que

tampoco puede nacer. El alma siempre ha sido y siempre es, en su propio reino atemporal y no-espacial. Los neoplatónicos consideraban irracional que los cristianos –con quienes coincidían respecto a la omnipresencia de lo divino y la inmortalidad del alma individual– creyeran que esta alma existe después de la muerte pero no antes del nacimiento.¹⁸ Esta discrepancia estableció diferentes creencias sobre cómo adquirimos el conocimiento.

Aquino siguió a Aristóteles al pensar que no sabemos nada hasta no ser informados por la experiencia. Nuestras almas llegan al mundo como pizarras en blanco sobre las que se van escribiendo los datos que nos proporcionan los sentidos. John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689), convirtió esto en la doctrina central de la Ilustración; y en gran medida sigue siendo, supongo, la visión ortodoxa moderna. En cambio, Platón y sus seguidores nos dicen que el alma trae al mundo un conocimiento de las Formas eternas que ya tenía antes de nacer, pero que lo pierde por el camino. Sin embargo, mediante el ejercicio de lo que Platón denomina *anamnesis* o reminiscencia, conocemos la verdad cuando la vemos. Más que con el conocimiento, el aprendizaje tiene que ver con el reconocimiento: algo que oímos o leemos se nos antoja súbitamente verdadero, como si siempre lo hubiéramos sabido pero no lo hubiéramos recordado hasta ese momento.

Alma y cuerpo revisitados

Así como el alma es individual y colectiva a la vez, también resulta paradójica en relación con el cuerpo: forma una continuidad con él, pero igualmente una discontinuidad, pues es capaz de abandonarlo y vivir por su cuenta. Ya hemos visto que las culturas tradicionales aceptan sin más esta contradicción. Pero la cultura occidental la ha considerado un problema pendiente. Por ejemplo, en la Edad Media se creía que el alma racional se fijaba al cuerpo *gumphis subtilibus*, «con pequeños clavos imperceptibles» llamados «espíritus». Pero este arreglo tan pintoresco no acaba de resolver el perpetuo acertijo: si los

«espíritus» son materiales, entonces ambos extremos del puente, por así decirlo, se apoyan en un lado del abismo; y si no lo son, ambos se apoyan en el otro. Por muy sutilmente que atenuemos la materialidad, ésta sigue siendo material hasta que, en algún momento, deja de serlo. Y a la inversa, por muy gradualmente que el espíritu se vaya haciendo más denso, siempre existirá el mismo punto de discontinuidad.¹⁹

Mientras escribo esto, equipos de físicos subatómicos manejan el Gran Colisionador de Hadrones (GCH) en un complejo subterráneo más grande que una catedral, con la esperanza de descubrir el legendario bosón de Higgs. Esta partícula altamente esquiva explicará por qué el universo tiene masa. Y es que al modelo científico del universo le falta el elemento que convierte las partículas en materia; o, más bien, que le da a la materia su masa (sin masa sólo habría radiación, partículas moviéndose a la velocidad de la luz). Se cree que el bosón de Higgs (o «partícula de Dios») es capaz de conferir solidez a estas partículas posibilitando que adopten la forma de los cuerpos sustanciales que el universo parece contener.

Estamos ante el último intento de resolver el problema de la relación entre lo material y lo inmaterial, aquello que tradicionalmente se llamaba materia y espíritu. Se trata, a escala macrocósmica, del mismo problema que el de la relación entre alma y cuerpo a escala microcósmica. Podemos denominar al segundo el problema mente/cuerpo o mente/cerebro, al igual que podemos llamar al primero el problema materia/energía, pero es el mismo viejo problema de siempre con apariencia moderna.

Por supuesto, podemos «resolver» el problema suprimiendo un lado o el otro de la ecuación. Por ejemplo, los filósofos materialistas se limitan a despachar el alma: no existe más que materia y no somos más que nuestro cuerpo. Por su lado, aquellos con una tendencia espiritualista o teosófica ven el universo como un fenómeno completamente espiritual, consistente en varios «planos» que «vibran» a ritmos distintos. Cuanto más lento es el ritmo de la vibración, más denso es el nivel; hasta que, en el ritmo más lento de todos, aparece íntegramente el mundo material. Se trata de una metáfora tomada básicamente del sonido. La tradición órfica postulaba una metáfora parecida, que los ro-

mánticos adoptaron con entusiasmo: el universo material es la resonancia armónica de un mundo platónico espiritual preexistente, del mismo modo que determinadas cuerdas de un instrumento resuenan en armonía con otras cuerdas que han sido pulsadas. Plotino utilizó una analogía semejante para explicar cómo a pesar de ello el alma inmutable causa efectos en el cuerpo. El alma es como una obra musical perfecta y el cuerpo es como un instrumento de cuerda. Cuando se toca música, no es la música lo que se mueve, sino las cuerdas..., aunque las cuerdas no puedan moverse sin una música que las dirija.²⁰

Sin embargo, para su descripción del macrocosmos, Plotino solía recurrir, como hemos visto, a una metáfora tomada de la luz. Ésta no vibra ni resuena, emana. De la misma manera, todo el cosmos emana del Uno. La discontinuidad entre niveles queda superada por la continuidad de la emanación, que, en última instancia, da lugar al mundo material. Estas metáforas no son causas. Son satisfactorias imaginativamente, pero no mecánicamente.

El principal inconveniente del problema espíritu/materia o alma/cuerpo consiste en que es irresoluble. Es lo que antes solía llamarse un misterio. Y es un error moderno tomarse los misterios literalmente, es decir, convertirlos en problemas que luego tienen que ser resueltos. No podemos resolver los misterios, sólo involucrarnos en ellos; y entonces somos nosotros los que nos resolvemos y nos disolvemos, transformándonos de tal modo que llegamos a ver el «problema» de forma muy distinta, por ejemplo, como una preciosa paradoja, al igual que ocurre en las culturas tradicionales, que no se inquietan por la contradicción entre alma y cuerpo.

Lo curioso del trato que el cristianismo da a las relaciones del alma con el cuerpo es que reconoce la discontinuidad entre ambos, sobre todo en la muerte, pero también se resiste a separarlos: insiste en que el alma entra en la inmortalidad acompañada de un cuerpo resucitado. «Si se siembra un cuerpo natural, crece un cuerpo espiritual», pensaba san Pablo. Pero ¿no es un «cuerpo espiritual» una contradicción? Decir que es espíritu puro es negar el cuerpo; y decir que el cuerpo resucita literalmente es incurrir en lo absurdo, cosa que no disuade a los fundamentalistas cristianos. El cuerpo espiritual de san Pablo sólo

puede ser algo semejante al «cuerpo sutil» que propusieron tantos neoplatónicos. En un intento por salvar el abismo, Proclo sugirió por ejemplo que tenemos dos «vehículos» del alma, uno de ellos inmortal y el otro perecedero.²¹ Pero por más que multipliquemos los cuerpos sutiles —algunos teósofos defienden al menos siete, incluidos el etéreo, el astral y el espectral—, la discontinuidad ha de surgir en algún momento.

No es difícil prever que los físicos acabarán detectando el bosón de Higgs. Pero su naturaleza seguirá siendo un misterio. Será extremadamente esquivo, cambiante, mediador y, como todas las «partículas virtuales», ambiguo. Ni del todo materia ni realmente energía; como un estar *ahí* sin estar *ahí*. Será, en otras palabras, un daimon que se replegará en el misterio a la velocidad de la luz justo cuando parezca que podemos atraparlo.

Tan sólo conectar

La filosofía occidental no suscribe por completo metáforas sobre vibraciones, resonancias o emanaciones —sigue siendo tenazmente materialista— pero es partidaria del principio de continuidad, expresado en la vieja doctrina escolástica de que «la naturaleza no da saltos». No debe haber ninguna transición abrupta entre diferentes órdenes de realidad, ya sea entre lo espiritual y lo material o entre especies y géneros de nuestra moderna teoría de la evolución. Siempre tiene que haber un intermediario, algo del tipo del bosón de Higgs. Este principio tiene su origen en Jámblico, cuya ley del término medio ponía de relieve el papel de dicho término entre dos extremos. El ejemplo que ofrece es el de los dáimones. En efecto, la propia alma —el reino de lo daimónico— es un término medio, ya que tanto enlaza como separa a hombres y dioses, manteniendo a la debida distancia a unos de otros. De esta manera se garantizaba la trascendencia de lo divino y, al mismo tiempo, se evitaba que la brecha entre nosotros y los dioses se volviera insalvable.²²

Igual que los dáimones, el alma presenta continuidad y también discontinuidad. No tiene que estar ni conectada al cuerpo ni contrapuesta a él, porque el cuerpo es su imagen externa.

ALMA Y MANA

Como todas las imágenes, es firme y concreta, pero eso no significa que sea literal. Es una perspectiva propia de la modernidad identificar lo físico con lo literal. Esto convierte al cuerpo en un bulto intransigente y opaco, cuando en realidad es fluido, transparente y sutil. Pero nos lo podemos imaginar de otra forma, como un rico almacén de metáforas. Todos los humores del cuerpo, sus exaltaciones, sensaciones, dolencias y síntomas pueden interpretarse no sólo física u orgánicamente, sino también metafóricamente. Incluso puedo imaginarme a alguien lo bastante imaginativo como para desliteralizar su propio cuerpo, desdibujar sus contornos y hacerlo transparente al alma, y por lo tanto, libre de las restricciones literales de nuestro mundo newtoniano. Una persona así aparentemente desafiaría las leyes del espacio, la materia, el tiempo y la causalidad tal y como hacemos en los sueños. Sería capaz de levitar, por ejemplo, o de caminar sobre las aguas; de ver el pasado o el futuro, o de obtener logros acausales curando a enfermos o alimentando a una multitud con unas cuantas hogazas de pan. Pero, por supuesto, tales milagros se atribuyen por sistema a santos, sabios y chamanes, o incluso a personas corrientes en estados extremos, como aquella madre consternada que levantó el autobús que había atropellado a su hijo.

Por otro lado, también forma parte de la autoimaginación del alma presentarse no como una imagen del cuerpo, sino separada de él. Sin embargo, tampoco es necesario tomarse esto literalmente. El alma no puede identificarse en absoluto con ninguna perspectiva literal. Su distanciamiento del cuerpo es una metáfora de su resistencia a ser definida y encasillada en una sola imagen; como aquello que ve a través de todo lo demás pero que no es nada en sí misma. Adopta el color de cualquier imagen que esté encarnándola en un momento dado. La propia palabra «alma» es una imagen de sí misma, que, en sí misma, es vacía, como el Tao, y extrae su sustancia de todas las formas que adquiere. No tenemos por qué elegir entre continuidad y discontinuidad, pues no existe ninguna contradicción que el alma, como sus dáimones, no pueda superar simplemente cambiando nuestro punto de vista.

¿Cómo será experimentar el Alma del Mundo? El poeta romántico William Wordsworth capta algo de su esencia al describir su infancia en *El preludio*:

A toda forma natural, flor o fruto o roca,
incluso a las piedrecitas que cubrían la calzada,
les concedí una vida moral: les vi sentir,
o los uní a un sentimiento: la inmensa masa
yacía en un alma ligera
y todo lo que veía respiraba con sentido interno.¹

Es posible que la mayoría de los niños sean capaces de entrever un mundo dotado de alma; pero pocos adultos, poetas incluidos, recuperan esta visión. En cambio, en las sociedades tradicionales es la norma. En el siglo XIX, E. B. Tylor lo denominó «animismo», palabra que, lamentablemente, prescinde de lo que pretende describir; porque para las culturas tradicionales no existe el animismo —ni ningún otro -ismo—, sólo un mundo que se les presenta en primera instancia como animado, daimónico, respirando con un sentido interno.

Los pastores siberianos de renos, los evenis —un pueblo ca-

zador, además de pastor—, reconocen un principio que gobierna a los animales salvajes, opuesto al de los domesticados; que rige, de hecho, todo el paisaje. Se le representa como un anciano llamado Bayanay. Él es el señor de todos los animales, así como de los bosques, montañas y ríos. Pero también se le considera la fuerza o esencia —es decir, el alma— que hay detrás de toda superficie visible y hace que una cosa sea aquello que realmente es. Cada cosa es una manifestación de Bayanay, que, al mismo tiempo, es un poder elemental perpetuo y animador, capaz, como el mar, de «crecer y decrecer, extenderse o replegarse según el momento, en distintos lugares o para diferentes cazadores»; a veces actúa a tu favor y otras en contra. Igual que los animales, es «caprichoso y difícil de descifrar».² Conviene tratar como es debido a todas sus criaturas, y respetar tanto el cuerpo como el alma del animal que se caza para que, cuando se reencarne, se te ofrezca otra vez.

Todo lo imbuido de Bayanay es una presencia, consciente, con una determinada intención hacia ti. Un lugar, un árbol o hasta una herramienta pueden posar en ti una mirada benigna u hostil. Y debes adivinar su humor atentamente, y comportarte en consecuencia. En tu adivinación puede ayudarte a prestar una atención especial a señales apenas perceptibles: el vuelo de un cuervo, el chapoteo de un pez o el bufido de tu reno.

«Llegué a entender a Bayanay», escribe Piers Vitebsky, que vivió entre los evenis, «como un extenso campo de conciencia compartida que abarcaba el escenario del paisaje, además de todos los roles animales y humanos en el drama de acechar, matar y cocinar. Este estado de supraconsciencia era tan delicado y frágil que, al hablar de caza, sobre todo en el bosque, uno no podía referirse a los animales por sus nombres comunes.»³ Así, *kyaga*, un oso —que contiene la concentración más alta de Bayanay—, se convierte antes de la matanza en *abaga*, abuelo, como si en ese estado agudizado en que el alma se muestra a sí misma sea algo natural reivindicar la afinidad entre lo animal y lo humano. Después de la matanza, es una ofensa para Bayanay que alguien se muestre jactancioso o engreído; la delicadeza y la discreción son la pauta de todo lo que concierne al alma. No se debe hacer ninguna mención de la matanza, sino que el ca-

zador ha de limitarse a decir: «*Kungan churam*» (He obtenido un hijo).⁴

Mana

Bayanay es un sinónimo de lo que la cultura melanesia denominaba *mana*, término introducido entre nosotros por E. H. Codrington en la década de 1890. También lo adoptaron otros antropólogos que reconocieron el mismo fenómeno en las tribus que estudiaban. Y es que, al parecer, todo el mundo se ha adherido a algo muy similar a *mana*: una fuerza presente en cada lugar y cada cosa, como un alma del mundo. Siempre es ambiguo, tan intangible como el aire, y sin embargo capaz de manifestar su presencia. Es impersonal y se difunde de manera uniforme en el universo, pero también es personal y se manifiesta más claramente en individuos, como propio poder de éstos. Es benévolo o maléfico según el momento, y siempre paradójico. Los humanos pueden adquirirlo mediante sus actos o por la experiencia acumulada con la edad. Irradia de ellos, de modo que, cuanto más *mana* poseen, más se amplía su esfera de influencia entre los vivos y más alarga su resistencia después de la muerte. El *mana* también se adhiere a nuestras posesiones. Cuanto más íntima es la posesión —una lanza, una azada, un tocado o un cuenco—, más *mana* propio hay inherente al objeto, de modo que no puede ser utilizado por otros cuando morimos. Puesto que está imbuido de una parte de nuestra alma, debe ser enterrado con nosotros o bien destruido, para evitar que siempre el infortunio entre los demás.

Nos hacemos eco de estas creencias cuando veneramos las reliquias de un santo o concedemos valor a la estilográfica de un escritor. Sentimos que estamos tocando una parte de ellos cuando tocamos sus cosas, así como atribuimos virtudes especiales a un recuerdo como el reloj del abuelo, o incluso a nuestras pertenencias más preciadas: ese cacharro motorizado que vamos arrastrando por las carreteras o el nuevo par de zapatillas que nos permiten correr más rápido que el viento. En cierta medida, no seríamos humanos si no fuéramos «animistas».

Desposar a un oso

Como vemos, Bayanay, *mana* o alma es lo que hoy tendemos a llamar la parte inconsciente de nuestra psique, nuestro salvaje mundo interior. Y aunque nuestra vida inconsciente sea completamente distinta de nosotros, no deja de ser el sustrato de nuestra vida consciente. Podemos considerar las elaboradas creencias y rituales que rodean la caza eveni como una guía del modo en que deberían conducirse todas las relaciones con el inconsciente. Pues, igual que Bayanay, el inconsciente es la base impredecible de nuestro sustento, tan nutritivo y lleno de peligros como un oso. El buen cazador «tiene Bayanay». Tiene el alma, el contacto con el inconsciente, que lo pone en sintonía con el Alma del Mundo y en especial con su manifestación como presa. Si antes de una caza sueña que tiene relaciones sexuales con una joven, es buena señal, porque ella es la hija de Bayanay.⁵ Las relaciones con Bayanay son a menudo eróticas, sobre todo en su principal manifestación, como oso. Un oso despellejado se parece a un humano desnudo. Se dice que las mujeres que se familiarizan demasiado con el bosque son seducidas por osos, con los que comparten su guarida invernal para luego dar a luz camadas mixtas de bebés y oseznos.⁶

Los relatos de seducciones y abducciones por parte de daimones son universales, ya se trate de los *sidhe* irlandeses, los *jinn* del desierto o, en estos tiempos modernos, los grises «alienígenas».⁷ No hay que tomarlos literalmente, pero tampoco como supersticiones ridículas. Son *mitos* que, como he intentado sugerir, anteceden a tales distinciones con el fin de expresar una verdad mayor. «Estas cosas no ocurrieron nunca», dice Salustio de forma sublime; «existieron desde siempre.»⁸ Nuestras relaciones con el alma, con lo inconsciente, son tan recíprocas, eróticas y extrañas como desposar a un oso. No son abstractas o «espirituales», sino concretas como una caza de osos, que a su vez es tan parecida a una pesadilla o un sueño como un viaje al Otro Mundo. Te adentras en el temible bosque sintiente, donde aguardas y observas durante largo, largo rato. Hasta el menor signo es elocuente, portentoso, y pleno de significado. Entonces, el súbito y violento ataque... «Mis amigos», explica Vitebsky, «su-

frían una transformación misteriosa que casi hacía que parecieran estar asustados de sí mismos.» Y es que, por supuesto, el oso también está dentro. «En esta combinación terrible de alimento y crimen, en que el animal era cómplice y se enfurecía a la vez, había que honrar a la presa y al mismo tiempo engañarla.»⁹

Siempre existe esta ambigüedad entre el alma vigorizadora y la destructiva, el amigo y el enemigo. Siempre el escalofrío de lo ajeno, pero también el reconocimiento de que lo ajeno somos nosotros mismos, con quien debemos interactuar y de quien dependemos. Los evenis creen que cada cazador tiene asignado cierto número de trofeos a lo largo de su vida, como si en su entorno hubiera una cantidad finita de *mana*, por lo que un éxito excesivo significa que no permanecerá por mucho tiempo en este mundo.¹⁰ La moderación y el equilibrio gobiernan las relaciones recíprocas del hombre con el animal, así como nos sucede a nosotros con el alma.

Podemos apreciar lo intensa y religiosamente que se viven estas relaciones, y lo frágiles que son sin embargo ante las rigurosas certezas de la cultura occidental, ante su realidad blanca o negra y su insistencia en los hechos. Y qué rápidamente los pueblos indígenas aprenden a despertar del hechizo de su propia cultura, como si de un sueño se tratara, y a negar haber creído alguna vez que sus mujeres se casaban con osos o que hacían el amor con la bella hija de Bayanay. Y sin embargo, esta relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo no es sólo el trasfondo de las culturas tradicionales, sino también el de la nuestra antes de la revolución científica.

El hilo invisible

Hasta principios del siglo XVII aproximadamente, apenas teníamos la noción de ser un «yo» transportado por un cuerpo, y menos aún un «yo» separado de un mundo «fuera» de nosotros. Más bien participábamos del mundo como un microcosmos dentro de un macrocosmos, una parte que reflejaba el conjunto. Como dijo Owen Barfield en *Saving the Appearances*, el hombre premoderno «no se sentía aislado por su piel del mundo ex-

terno hasta el punto en que nos ocurre a nosotros. Estaba integrado o ensamblado en él, y cada una de sus partes estaba unida a una parte distinta del mundo por un hilo invisible». ¹¹ Más que islas, éramos embriones. Podemos verlo, explica, en pinturas en las que la perspectiva era innecesaria puesto que era como si el propio artista estuviera dentro de ellas. El mundo no se extendía más allá de nosotros como un escenario por el que nos movíamos, sino más bien como una prenda de ropa que llevábamos puesta. ¹² Existe una gran diferencia entre el mundo que miramos a través de nuestros ojos y el mundo en el que participamos, profundamente implicado con cada fibra de nuestro ser. Pero probablemente para crear arte, con perspectiva o sin ella, no quede más remedio que poner nuestras almas en armonía con el Alma del Mundo.

La metáfora de la resonancia es particularmente apropiada cuando pasamos de los pastores de renos a los pigmeos de la selva tropical africana. Puesto que en la jungla la visibilidad es reducida, los pigmeos son especialmente sensibles al sonido. Su Alma del Mundo se llama *molimo*, el Animal de la Selva, y nunca se le ve, únicamente se le oye. En su libro *La gente de la selva*, Colin Turnbull describe cómo se convoca al *molimo*.

Para empezar, se prepara un lugar particular y se enciende una hoguera especial. Cada miembro del grupo aporta comida y madera, porque el *molimo* es un gran animal hambriento al que hay que alimentar y calentar. Lo más importante es que sólo se le atrae junto al fuego mediante el canto, sobre todo si alguien ha muerto o la caza es mala. En tales ocasiones, es como si la selva durmiera y hubiera que despertarla cantando. Se trata de una ocasión, además de peligrosa, solemne. Todos los hombres tienen que cantar, nadie queda exento. Si una mujer o un niño se topa sin querer con el *molimo*, muere.

El canto puede alargarse durante noches seguidas. Y cada noche, el *molimo* contesta y su canción de respuesta se oye a lo lejos en la selva. A medida que se aproxima, su llamada puede ser honda, suave y afectuosa, o bien un rugido de leopardo que ponga los pelos de punta. «Mientras los hombres entonaban sus cantos de alabanza al bosque», escribe Turnbull, «el *molimo* les contestó, primero de este lado y después del otro, circulando

tan veloz y silenciosamente que parecía estar en todas partes al mismo tiempo.

»Luego, todavía oculto, se encontraba justo a mi lado, a poco más de medio metro, al otro lado de un muro pequeño pero espeso de hojas. Su réplica al canto de los hombres, que seguían cantando como si nada ocurriera, sonaba triste y nostálgico y sumamente hermoso.» ¹³

Doble visión

El pueblo nganga del Camerún cree que nacemos con cuatro ojos, dos abiertos y dos cerrados. Los cerrados se abren al morir. Si un niño nace con los cuatro ojos abiertos, ve a los ancestros invisibles. Como esto resulta perturbador, hay que cerrar dos de los ojos del niño mediante rituales para que no «regrese» —es decir, para que no muera—. Y al contrario, a las personas con vocación visionaria hay que abrirles los dos ojos cerrados. Se toma una cabra que represente a la persona y ésta recibe sus ojos cuando el animal es sacrificado. A un miembro de los ngangas, Eric de Rosnay —que también era sacerdote jesuita— le abrió su segundo par de ojos, sin él saberlo, un maestro llamado Din. Pese a desconocer su propia iniciación, De Rosnay pronto «empezó a ver de otra forma». Sus ojos «estaban abiertos» a la violencia oculta de la gente, y le sobrevenían imágenes de lo que había en el corazón de las personas. ¹⁴

La apertura de los «ojos de la cabra», relacionada con la muerte y los ancestros, es una potente metáfora del poder de la intuición y el discernimiento. Es una imagen concreta de lo que William Blake llamaba «doble visión»: ¹⁵ la capacidad de ver, a través de la superficie de las cosas, lo que hay más allá. Los chamanes utilizan este poder para «ver dentro» de las personas y establecer qué mal padecen. Por ejemplo, pueden ver a un brujo luchando contra los ancestros por el alma de un paciente. Blake, por su parte, lo utilizó para hacer poesía:

Esta vida oscura de las ventanas del alma
distorsionan los Cielos de polo a polo

y te hacen creer una mentira
cuando miras con los ojos, y no a través de ellos.¹⁶

Cuando sólo vemos *con* los ojos, vemos el mundo tal como aparece; cuando vemos *a través* de ellos, vemos el mundo tal como es. La primera es la vista literal; la segunda, la visión metafórica. Blake lo expresó de forma más sucinta:

Con mi ojo interior, es un hombre anciano y gris;
con mi ojo exterior, es un cardo en mi camino.¹⁷

Con los ojos ve un cardo; a través de ellos un anciano. Ver nada más que un cardo es literalismo. Pero, de igual modo, si sólo viéramos «un hombre anciano y gris» estaríamos literalizando en otro sentido, convirtiendo la visión poética en ilusión o alucinación. Se trata pues de cultivar la «doble visión», que contempla el anciano en el cardo o la dríade en el árbol pero que no pierde de vista ni el cardo ni el árbol. «Pues doble es la visión de mis ojos, / y una doble visión me acompaña siempre.»¹⁸ Hay que conservar el sentido de la metáfora, de la traslación –de dos mundos interpenetrados–. Pero éste es también el movimiento fundamental de la imaginación. A través del mundo literal vemos el Otro Mundo cambiante que hay detrás. Y así la naturaleza misma es vista como el Otro Mundo. «Para el hombre de imaginación», escribió Blake, «la naturaleza es la imaginación misma.»¹⁹ Es nuestro brusco literalismo, y sólo él, lo que paraliza el fluir de la naturaleza, lo detiene en seco e insiste en una única realidad «fáctica».

Todos los trabajos imaginativos nos reintroducen en la doble visión. Nos muestran otra realidad más profunda. Por muy prosaico que sea el tema de un cuadro de Cézanne o Van Gogh –un cuenco con fruta o un par de botas–, éste irradia vida propia. Está animado, como una persona. Es una presencia. (Es un daimon.) «La alternativa al literalismo», escribió Norman O. Brown, «es el misterio.»²⁰ El arte expresa la misma «doble visión» que se requiere para ver, leer o escuchar bien.

Ver el alma como una sombra, como hacen tantas culturas tradicionales, es una imagen compacta de la doble visión. A una

persona se la considera ante todo doble, como cuerpo y sombra, donde «sombra» evoca un gemelo oscuro, el inconsciente que sólo es visible cuando se bloquea la luz dominante de la conciencia. Pero, aunque la sombra es del todo concreta, también es fugaz e inasible.

Sagrado y profano

Para defender el alma, he tenido que ser devotamente antiliteralista. Pero, aparte del hecho de que siempre es sospechoso defender algo con demasiado fervor, ahora debo hablar a favor del literalismo del que tanto nos cuesta escapar. En efecto, puede que los mitos sobre una Caída sean exactamente eso: relatos sobre el salto desde el Otro Mundo daimónico de la imaginación, simbolizado por nuestros Edenes y Arcadias, al frío y gris mundo de los hechos. Si no hubiera ninguna Caída, ningún salto al literalismo, el alma se manifestaría en todas partes, como ocurría cuando Dios se paseaba junto a Adán con la brisa de la tarde. No estaría entonces oculta; ni sería secreta o misteriosa. No nos veríamos llamados a ejercer nuestros poderes imaginativos de reflexión, discernimiento y creación de mitos de los que depende nuestro desarrollo anímico.²¹ Al parecer, necesitamos ese literalismo que tanto nos entumece si no vemos a través suyo. Debemos adquirir la «doble visión» sin la cual no habría arte ni religión que merecieran tal nombre, porque no habría otra realidad detrás de ésta, no habría profundidad.

Quizá cuando más sentimos la presencia del alma es en aquellos momentos en que la profundidad hace su aparición. Al contemplar una obra de teatro, o un ballet o un concierto (es una sátira de nosotros mismos que seamos espectadores cuando en las culturas tradicionales todo el mundo participaba), a veces el artista y el público se convierten en uno; los bailarines danzan fuera de su piel y al público se le eriza el vello. El alma ha hecho su entrada misteriosa, y eso es lo que todos deseamos pero nunca podemos fraguar o predecir. El alma intensifica y después conecta. O conecta al intensificarse. Aparece en un paisaje, y es como si la perspectiva se inventara a sí misma ante nuestros ojos,

ALMA E INCONSCIENTE

como si todo cobrara vida de modo semejante a una presencia. Aparece en una conversación casual, y de repente ya no estamos hablando con un conocido sino con un amigo con el que conectamos a un nivel más profundo y tácito. El alma es lo que convierte acontecimientos corrientes en experiencias, y lo que confiere a un instante pasajero profundidad, conexión y resonancia. Aunque no podamos describirlo, el efecto es inconfundible: una sensación de calma en la cabeza y de plenitud en el corazón. Es obvio que es el alma lo que se transmite y recibimos en esa experiencia, igual de inefable, que llamamos amor.

Cuando los amigos pigmeos de Colin Turnbull le permitieron que los ayudase a «hacer salir al *molimo*», le sorprendió descubrir que era un trozo de tubería de metal robado de una obra de construcción al borde de la carretera. El *molimo* original estaba hecho de bambú, cuidadosamente tallado y decorado; pero, tal como le explicaron los hombres, el de metal era mejor porque no se pudría como los antiguos ni precisaba tanto trabajo a la hora de hacerlo. A Turnbull le costó conciliar un objeto tan mundano, y una actitud tan profana, con la sacralidad de una ceremonia del *molimo*. Pero los pigmeos no tenían ese problema: sólo se trataba de una tubería de metal mientras «dormía» en el árbol donde lo escondían. En cuanto lo «hacían salir», se convertía en el *molimo*. De camino al campamento, por ejemplo, había que dejarle «beber» de cada arroyo. Pero no se transformaba verdaderamente en *molimo* hasta que soplaban en él y le hacían cantar.²²

Los humanos podemos sacralizar cualquier cosa. Para la mente profana, no hay nada sagrado: el alma de la selva es una simple tubería de metal; la sangre de Cristo no es más que un vino empalagoso. Todo depende del acto creativo de la imaginación. Cuanto más dotamos al mundo de imaginación, más alma adquiere y más alma nos devuelve, con su elocuente canto.

En octubre de 1913, el psicólogo suizo C. G. Jung se encontraba viajando solo cuando, de repente, «tuvo una poderosa visión». Vio una inmensa inundación que engullía la mayor parte de Europa, «una enorme ola amarilla, los restos flotantes de la civilización e incontables cuerpos ahogados. Después, el mar se trocó en sangre». Le siguieron tres sueños de parejo horror, en los que una nueva Edad de Hielo azotaba Europa y todo quedaba congelado.¹

Cuando poco después estalló la Primera Guerra Mundial, Jung se sintió casi aliviado. Había interpretado esos sueños como indicios de que su conciencia sería anegada por violentas fuerzas inconscientes; en otras palabras, que estaba al borde de la psicosis. Pero se trataba más bien, al parecer, de sueños proféticos. Al mismo tiempo empezó a tratar de comprender el torrente de fantasías que lo asaltaba desde hacía un tiempo. «Me encontraba desamparado en un mundo extraño [...]. A menudo sentía como si me cayeran encima enormes piedras. Una tormenta desencadenaba otra.» Sobrevivió a tales tormentas con «fuerza bruta». No dudó de que debía hallar el significado de lo que experimentaba en esas fantasías. «La sensación de estar sometido a una voluntad superior, cuando hacía frente a las em-

bestidas del inconsciente, era innegable...» Recurrió a ejercicios de yoga y a su fuerza de voluntad para controlar sus emociones y evitar que éstas lo destrozaran por completo. Pero en cuanto se tranquilizaba, volvía a perder el control y «a dar la palabra a las imágenes y voces internas». Una de las cosas que hizo para enfrentarse a la situación fue traducir las emociones a imágenes, «hallar aquellas imágenes que se ocultaban tras las emociones». Sentía que, si dejaba que las imágenes permanecieran ocultas en las emociones, acabarían haciéndolo pedazos.²

Describió esas fantasías con el estilo irritantemente retórico y altisonante que los arquetipos, como los llamaría después, parecen favorecer. Se rindió a unas emociones que no agradaban a su yo normal. Describió fantasías que parecían absurdas. «Pues mientras no se comprende su sentido constituyen una diabólica mezcla entre lo sublime y lo ridículo.» (Ésta es otra de las características del alma que no acostumbramos a tener en cuenta.)

Jung sabía que tarde o temprano debería lanzarse en picado sobre ellas. Estaba aterrado, y sólo lo alentaba la idea de que no podía pedir a sus pacientes que hicieran algo a lo que él no se atrevía.³

El 12 de diciembre escribió: «Estaba sentado ante mi escritorio, meditando una vez más sobre mis temores, y me abandoné. Fue como si el suelo cediera literalmente bajo mis pies, y como si yo cayese en un oscuro abismo. No podía reprimir la sensación de pánico que me embargaba. Pero de pronto...».⁴

Continuaré con esta historia dentro de un momento, pero antes debo explicar que la «crisis» de Jung fue en parte debida a su ruptura con Sigmund Freud. Le había parecido muy estimulante el descubrimiento de éste de que la psique no estaba confinada, como se venía dando por supuesto desde hacía trescientos años, a una mente consciente gobernada por la razón, sino que, por debajo de la conciencia y su capacidad de decir «yo» —su *ego*—, yacía el mucho más amplio reino del subconsciente, el «ello» o *id*. Éste era un hervidero de recuerdos, emociones, deseos, anhelos y fantasías, que habían sido olvidados o reprimidos y que exigían poder expresarse. Si no los admitíamos en la vida consciente, nos asediaban de otras maneras; pues es una ley del alma, según Freud, que todo lo reprimido cambie

de forma para regresar con otro disfraz. Esto significaba que, cuando a Freud se le presentaba un paciente con extraños síntomas físicos o mentales, tales como ataques de histeria, compulsiones y obsesiones, debía intentar averiguar qué deseo o anhelo reprimido se encontraba en su raíz, para así poder hacerlos desaparecer y que el paciente quedara «curado». Por lo visto, la causa de los perturbadores síntomas era a menudo sexual. Sin embargo, la cura no era de índole física o médica, sino que se trataba de una «cura mediante el diálogo» que Freud denominó psicoanálisis. Contar la historia de la propia vida resultaba, al parecer, terapéutico. El lenguaje podía conectar la mente consciente con la vida subconsciente que se ocultaba por encima —o por debajo— de ella. Una y otra vez parecía que el deseo no reconocido de los pacientes de Freud —no hay que asombrarse de que estuviera reprimido— era acostarse con la madre o con el padre, según cual fuera el sexo del paciente. Y respecto a aquel de los dos con el que no deseaba acostarse, simplemente quería que estuviera muerto. Freud creía haber dado con un modelo universal, tan antiguo como el mito de Edipo, que mató sin querer a su padre y se casó con su madre. Llamó a este modelo complejo de Edipo; y a su análogo en las mujeres, complejo de Electra.

Tras asistir a las célebres conferencias impartidas por Charcot en París, Freud quedó preparado para diferenciar las historias que surgen del subconsciente de los cuentos de autojustificación que todos nos contamos en la vida cotidiana.⁵ Pero las exposiciones de Charcot eran tanto conferencias como una especie de espectáculo de vodevil, porque su golpe de efecto consistía en hipnotizar a mujeres jóvenes e interrogarlas acerca de sus síntomas mientras las mantenía en trance. El resultado era asombroso: más allá de su personalidad cotidiana, las mujeres revelaban otra diferente o incluso múltiples personalidades; y éstas hablaban de manera muy distinta, normalmente con más inteligencia —a veces en un idioma extranjero ignorado por la paciente hipnotizada—, como si en su interior habitara otra persona hasta entonces no detectada. Estas exposiciones tuvieron una profunda influencia en Freud, así como en su hipótesis de una vida subconsciente alternativa cuyos complejos daban

voz a los deseos y apetitos enterrados del paciente. Los complejos no eran en realidad personalidades distintas –como si el paciente estuviera poseído por espíritus autónomos–, sino fragmentos de la psique del paciente que habían quedado aislados mediante la represión, adoptando así la apariencia de otra persona. Sobre todo personificaban partes del paciente que habían quedado bloqueadas en el pasado debido a algún trauma de la infancia, o que se habían escindido de la conciencia a causa de la naturaleza ignominiosa de sus deseos.

A principios del siglo XX, Freud mantuvo amistad con Jung, cuyo talento reconoció de inmediato y en cuyas manos quiso dejar el futuro del psicoanálisis. Jung se mostró muy entusiasta al principio, pero con el paso del tiempo fueron asaltándole dudas sobre los detalles del modelo de psique propuesto por Freud. De manera bastante absurda, éste, en lugar de intentar resolver las objeciones de Jung a su sistema, se mostró cada vez más dogmático y cometió el error de imponer su autoridad como mentor, ordenándole más o menos que acataras las normas. Jung quiso hacerlo, pero no pudo y rompió con Freud, lo que contribuyó a hacerle caer en una crisis mental, que, irónicamente, lo condujo a su más profunda percepción de la naturaleza del alma.

Arquetipos

Este ahondamiento en las profundidades fue como morir o, lo que es incluso peor para un psiquiatra, enloquecer. Casi esperaba perderse por completo, pero en lugar de eso aterrizó, a no demasiada profundidad, sobre una masa blanda y pegajosa. Penetró en una cueva oscura en la que había un enano de piel curtida, como momificado. Pasó junto al enano y atravesó un agua gélida hasta el otro extremo de la cueva, donde vio un brillante cristal rojo sobre una roca saliente. Al levantarlo, encontró debajo un hueco con una corriente de agua en su interior; allí flotaba el cadáver de un joven rubio con una herida en la cabeza, seguido de un inmenso escarabajo negro y de un sol rojo que amaneció de las profundidades del agua. Aturdido, se disponía a devolver el cristal a su sitio cuando empezó a manar san-

gre de la abertura, culminando en un grueso chorro que brotó durante un largo rato. Así finalizó la visión.

«Me sentía impresionado en lo más íntimo por esas imágenes», escribió Jung. «Naturalmente comprendía que se trataba de un mito del héroe y el sol, un drama de muerte y renovación. El renacimiento estaba simbolizado por el escarabajo egipcio. A continuación, debería haber seguido el amanecer del nuevo día, pero en su lugar llegó el insoportable flujo de sangre...»⁶ Jung se había aventurado en las profundidades y había viajado como un chamán al reino daimónico de la imaginación, y allí no encontró la locura a la que temía, sino el *mito*.

Tras esta experiencia, Jung volvió a practicar estos descensos de la conciencia. Observemos que el camino del alma es descendente; no es el vuelo ascendente del camino místico. Jung comprendió que, más allá de la charca de luz a la que llamamos conciencia y que está gobernada por su ego, no sólo hay un subconsciente lleno de historias personales, olvidadas o reprimidas, sino un reino mítico rebotante de imágenes, común a todos nosotros. Corroboró esto a través del trabajo con sus pacientes. A diferencia de Freud, que trataba a los denominados neuróticos –normalmente adinerados ciudadanos vieneses judíos, de clase media–, Jung trabajaba en un psiquiátrico cuyos pacientes procedían de todas las condiciones sociales y, lo que es más importante, estaban mucho más trastornados –más que neuróticos, eran psicóticos–. Podía hacer muy poco por la mayoría, salvo hablar con ellos y observarlos. Y así empezó a darse cuenta de que las historias que contaban, las fantasías demenciales de las que eran presa, a veces parecían mitos. Por ejemplo, un paciente le explicó que el sol tenía un pene y que el viento procedía de éste. Cuatro años más tarde, Jung se topó con un críptico texto en el que la misma creencia formaba parte de un ritual mitraico del que era imposible que su paciente tuviera conocimiento.⁷

Jung comprobó que no todos los desórdenes mentales podrían atribuirse a acontecimientos tempranos de nuestra vida, por lo que se vio obligado a revisar el modelo de la psique postulado por Freud: más allá del subconsciente, que Jung rebautizó como inconsciente personal, propuso otro nivel de la psique, de carácter mítico, al que llamó inconsciente colectivo. Había re-

descubierto el Alma del Mundo, pero, al, igual que la imaginación romántica, la había encontrado en nuestro interior. Además, mediante su prolongada observación de los sueños y fantasías de sus pacientes, descubrió que el inconsciente colectivo contenía lo que llamó arquetipos, que, tal como reconoció, eran muy semejantes a las Formas platónicas. Sin embargo, no eran abstractas, preferían aparecer como personificaciones, es decir, como dáimones o dioses. Formaban unos patrones narrativos –mitos– que estructuraban nuestra psique inconsciente y determinaban nuestra vida sin que nosotros lo supiéramos. Jung menciona cerca de una docena de arquetipos en su panteón: la Gran Madre, el Niño Divino, el Animal que ayuda, el Embaucador, el Médico y el Viejo Sabio. Pero los que más le interesaron fueron tal vez aquellos con los que todos parecemos encontrarnos a lo largo de nuestro desarrollo psíquico: la Sombra, el *Anima* o *Animus* y el sí-mismo.

Jung descubrió que estos arquetipos, que aparecían como imágenes, poseían una realidad a la que estaba subordinada la vida cotidiana. Nosotros no los personificamos, sino que son los dioses y dáimones quienes vienen a nuestro encuentro como personas. No los creamos; en todo caso, son ellos quienes nos crean a nosotros. Jung empezó a comprender que lo que se ha llamado animismo y politeísmo no son el resultado de un antropomorfismo primitivo, meras proyecciones de imágenes en un mundo inanimado, sino al revés: los dáimones y los dioses son las imágenes divinas de los arquetipos que proceden de fuera de nosotros, es decir, de un inconsciente externo a nuestra vida consciente que además ni siquiera puede ubicarse con la menor certeza en nuestro interior. Podría tratarse, como pensaban los neoplatónicos, de una propiedad del mundo en sí, como un alma subyacente.

Cuando Jung dijo que los arquetipos eran incognoscibles estaba siguiendo a Immanuel Kant, quien sostenía que detrás de cada fenómeno hay un *noúmeno*, idea que se hacía eco de la visión de Platón de que detrás de este mundo se encuentra otro de Formas ideales. Pero, paradójicamente, los arquetipos sí podían conocerse, a través de las imágenes con las que se representaban a sí mismos. Están «dotados de personalidad desde el

principio», afirmó Jung, y «se manifiestan como dáimones, como agentes personales [...] que se perciben como experiencias reales».⁸ Plotino sostenía algo similar: así como el alma nos conecta con las formas, los dáimones del Alma del Mundo nos conectan con los dioses; son dos maneras de decir lo mismo. Proclo fue tal vez quien mejor lo expresó: los dioses, que en sí mismos son «sin forma ni figura»,⁹ aparecen como dáimones, muchos de los cuales son diferentes imágenes del mismo dios. Así pues los dáimones nos vinculan a los dioses pero a la vez, desde otro punto de vista, son apariencias de los dioses.

Una parte de nosotros –a la que llamaré espíritu– siempre piensa que existe una realidad mayor, una verdad abstracta, forma o arquetipo, detrás o más allá de las cosas aparentes. Desde el punto de vista del alma, imágenes y dáimones *son* la realidad, y la sensación de algo más profundo –o más allá, o detrás o por debajo– es el modo en que el alma señala su propia profundidad, al conducirnos a una percepción más intensa y mantener nuestro deseo y anhelo siempre vivo. En otras palabras, nos mantiene enamorados; y el alma se mantiene conmovida y conmoviendo.

En resumen, el alma prefiere representarse en mitos antes que en esquemas abstractos, y como personajes más que como conceptos. Incluso Freud lo reconoció vagamente al crear una nueva mitología a partir de su relato de Edipo y, posteriormente, de su cuento sobre dos principios absolutos, Eros y Tánato, amor y muerte. Jung fue más lejos. Comprendió que todos los mitos se mantienen vivos y a salvo en las profundidades de la psique; que no se puede explicar la mitología recurriendo a la psicología sino que, al contrario, la psicología es otra manera de mitificar, porque los mitos son la autoexpresión predilecta del alma. «La mitología es una psicología de la antigüedad; la psicología es una mitología de la modernidad.»¹⁰

La ceguera ante el mito

El alma no puede conocerse objetivamente, sino sólo subjetivamente, mediante la reflexión y el discernimiento. Cuando

hablamos del alma sólo estamos reproduciendo lo que ella nos cuenta de sí misma a través de nosotros. Una psicología, por ejemplo, que piense que es científica permanece ciega a la fantasía que está promulgando como verdad objetiva. No podemos salirnos del alma para estudiarla. El alma es una forma de observar todas las disciplinas, y por lo tanto está oculta en todos los campos de investigación.

Que veamos el alma como una o múltiple, mortal o inmortal, fuente de vida o portal de la muerte, etcétera, depende de la estructura, arquetipo o dios propio del alma que nos proporcione la perspectiva a través de la que estamos viendo. Cualquier intento de describir el alma, incluido este libro, está condenado al fracaso, si no va modificando su punto de vista.

Ésta es una actividad imaginativa, e intrínsecamente beneficiosa para el alma porque evita que nos identifiquemos literalmente con una perspectiva única en la que podamos vernos atrapados; debemos ser capaces de ver nuestra propia perspectiva, lo que significa ver *a través* de ella (que en sí mismo significa «ver a través»). Este esfuerzo imaginativo nos conduce a su vez a otros arquetipos, otros dioses y otras perspectivas del mundo, y al mundo como un conjunto de perspectivas. Pues los dioses nunca se encuentran aislados, sino relacionados entre sí, como atestiguan los complejos parentescos de la mitología. Cada cual cambia su significado en función de su relación con los demás. Como dijo Plotino acerca de las Formas platónicas, «todo está en todo». Cada Forma experimenta todas las demás Formas a partir de su propio enfoque. Esta idea es crucial, porque nos dice que el cosmos no es una entidad fija que podamos conocer empíricamente, sino una dinámica fluida que se moldea de acuerdo con la Forma, arquetipo o dios a través del cual es imaginada.¹¹

La mayoría de nosotros estamos, la mayor parte del tiempo, ciegos respecto a los dioses que gobiernan nuestras vidas. Esto es especialmente aplicable al arquetipo que Jung denominaba la Sombra, nombre muy adecuado, ya que es proyectado por el inconsciente directamente sobre el mundo. De esta manera no nos damos cuenta de que nuestro sentimiento de inferioridad, debilidad y fracaso, que tanto odiamos y tememos, se proyecta sobre

otras personas que no tienen culpa alguna. Es una labor psicológica y moral de nuestra incumbencia, pensaba Jung, abrir los ojos y traer nuestras sombras a la conciencia, para disipar nuestros ciegos fanatismos e ideologías. Sólo entonces empezaremos a afrontar el desafío del arquetipo que más nos concierne aquí: el *anima*.

Anima

Jung era reacio a utilizar la palabra «alma» debido a sus connotaciones teológicas. En su lugar empleaba la palabra *psyché*, que al ser griega sonaba más científica. Pero, para Jung, la psique se refería tanto a la conciencia como al inconsciente, es decir, a la totalidad de la personalidad. Su palabra *anima*, «alma» en latín, se refería al principal arquetipo del inconsciente. Jung identificaba el *anima* con aquello que se encuentra detrás de los humores repentinos que se apoderan de nosotros para bien o para mal; detrás de nuestros ensueños y anhelos no expresados. En sueños y fantasías aparece como una miríada de figuras femeninas: chica del autobús, amazona profesional, camarera, prostituta, profesora de francés, niña huérfana, virgen, sacerdotisa de vudú... Las imágenes del *anima* no tienen fin. A través de nuestra lujuria o amor, de nuestra compasión o terror, el *anima* nos mantiene emocionalmente conectados al inconsciente, al alma. Es el alma misma, como si fuese la Bella Durmiente, a la que hay que despertar con un beso para que cumpla su destino. Igual que a Cenicienta, a menudo la ignoramos, aunque las cenizas que la cubren ocultan en realidad a una princesa radiante. En los sueños puede mostrarse esquiva y hasta carecer de rostro, pero sin dejar de ser una seductora ninfa a la que perseguimos por calles desconocidas o entre la multitud, como caballeros artúricos perdidos en un bosque oscuro. No obstante, si nos perdemos persiguiendo al *anima* es para encontrarnos a nosotros mismos en un sentido más profundo, como un refulgente templo del Grial en un inesperado claro del bosque. Cuando nos quedamos sin habla ante la chica fascinante a la que hemos de poseer a toda costa, el *anima* está en funcionamiento. No es de

extrañar que tantos matrimonios se vayan al traste cuando la fascinación se debilita y la diosa que vislumbrábamos al principio ya no concuerda con la mujer cotidiana que vive a nuestro lado.

El *anima* es la personificación del inconsciente, decía Jung. También es la mediadora entre la conciencia y el inconsciente. Es el lado «femenino» de la psique. Es, podríamos decir, la imagen de nuestras almas dentro del alma del mundo. Y por lo tanto es paradójica: como arquetipo, es la personificación del Alma del Mundo, pero como imagen arquetípica –el modo personal en que se nos aparece– es el alma individual.

Pensamos que el ego, nuestro sentido del «yo», nos proporciona nuestra identidad, cuando en realidad el ego la obtiene del *anima*. Es ésta la que nos confiere esa sensación de ser únicos y especiales. Pero en ese preciso instante –otra paradoja– estamos, de hecho, en nuestro punto menos singular y más colectivo. No hay más que fijarse en cómo se comportan los enamorados: justo cuando los amantes sienten que nadie ha experimentado semejante amor antes y que éste es exclusivo de ellos, es cuando muestran ante los demás el lenguaje y el comportamiento más estereotipado y común a los amantes de cualquier lugar.

El *anima* enseña al ego –nos enseña a nosotros– que somos humanos pero con profundidades inhumanas; que somos personas con pilares impersonales; y que estamos compuestos por más de una personalidad pese a lo que digan nuestros egos, desesperados por la unidad.¹²

Mi experiencia del alma como «la mía propia» y como «interior» a mí se convierte ahora en algo diferente. Ya no se refiere exclusivamente a una entidad llamada «yo», puesto que el alma es más impersonal e inhumana que personal y humana. «Mi» alma se refiere más bien a la privacidad e interioridad propias del alma. No a una propiedad privada e interior en el sentido literal, sino a la «interior-idad» (*in-ness*) metafórica del alma en toda circunstancia.¹³ Se trata de un aspecto esencial del modo en que el alma se imagina a sí misma, como si estuviera dentro de las cosas, incluidos nosotros, los humanos, porque desea ser contenida y atesorada como un secreto.

Según Jung, en un hombre el inconsciente es femenino y lo personifica el *anima*. En una mujer, es masculino y lo personi-

fica el *animus*, que suele aparecer como múltiples figuras masculinas. Pero esta oposición se da para identificar la conciencia con el género biológico. De hecho, todos nosotros, hombres y mujeres, podemos tener una conciencia que sea «femenina» o «masculina». Del mismo modo, todos tenemos un *anima* y un *animus*. «La fenomenología del *anima* no se limita al género masculino. Las mujeres también sueñan con niñas y con putas; también son atraídas por desconocidas misteriosas [...]. Cuando decimos de una mujer que “tiene alma”, significa lo mismo que cuando lo decimos de un hombre.»¹⁴ En otras palabras, el *anima* no es una cuestión de género. Es lo femenino que hay en todos nosotros, siempre que no nos tomemos esta «feminidad» literalmente.¹⁵ Al fin y al cabo, no tiene por qué aparecérsenos como mujer. Como imagen que mejor representa al alma y su anhelo embrionario, puede aparecer como cualquier cosa, desde un poni o una locomotora añorados hasta un arroyo de montaña o un paisaje perdido. Todos somos una compleja interacción de *anima* y *animus*, los dos arquetipos complementarios que más adelante elaboraré como alma y espíritu.

Lo que, utilizando palabras de Keats, he expresado como «hacer alma», Jung lo llamó «individuación». En el transcurso de nuestras búsquedas y odiseas vitales, nos encontramos con los arquetipos del inconsciente y somos iniciados por éstos. Luchamos contra nuestras sombras, intentamos complacer al *anima* y el *animus* y entendernos con ellos, empezando a ver a través de ellos lo que podemos llegar a ser: un sí-mismo.

El sí-mismo es el arquetipo supremo de Jung. Lo prefigura el Viejo Sabio, que Jung consideraba el arquetipo del significado. El sí-mismo es la totalidad de la psique, una especie de conjunción de *anima* y *animus*, masculino y femenino, conciencia e inconsciente. Es hacia lo que individuamos. Como todos los arquetipos, es incognoscible en sí, pero las imágenes mediante las que se representa muestran una cierta conformidad. Por ejemplo, aparece como árbol, sobre todo el Árbol del Mundo mítico que conecta el Cielo con la Tierra. Aparece de forma abstracta como una cuádruple entidad, semejante a un mandala, a un círculo dividido en cuatro cuartos. Jung también demostró detenidamente que, sea quien sea Cristo teológico o histórica-

mente hablando, psicológicamente es un símbolo del sí-mismo.¹⁶ El sí-mismo es al microcosmos lo que el Uno al macrocosmos. Como mito, se describe a menudo como una unión del Viejo Sabio y el *anima*, como la del anciano y ciego Edipo y su hija Antígona. En términos alquímicos, el sí-mismo es simbolizado por un hermafrodita o un andrógino («mujer-hombre»), o bien una piedra.

Alma y alquimia

La Gran Obra de la alquimia, según descubrió Jung, no era sólo una forma de química primitiva sino una ciencia del alma. «Había tropezado», escribió en su autobiografía, «con la réplica histórica de mi psicología del inconsciente.»¹⁷ La transformación de sustancias metálicas en los alambiques y crisoles de los alquimistas, conocida en su conjunto como «huevo hermético», era un reflejo de la transformación psicológica del propio alquimista. La alquimia hace alma. En el tan repetido lema «hacer lo que está arriba como lo que está abajo, y lo que está abajo como lo que está arriba», Jung vio el mandamiento de llevar la conciencia a sostenerse en el inconsciente y viceversa. Del mismo modo, el alquimista debía «hacer volátil lo fijo y fijo lo volátil», una operación simultánea que separaba y purificaba los elementos, tanto físicos como psíquicos, antes de reunirlos de nuevo. En el proceso, empezaban a interpenetrar de nuevas maneras. Más importante que el calor de un fuego literal era el «fuego secreto» de la imaginación, que transformaba y fusionaba todos los elementos de la psique en la imposible y milagrosa «Piedra». Sólo los no iniciados creían que el objetivo era convertir metal común en oro. Los verdaderos alquimistas siempre dijeron que su objetivo era un misterioso «oro filosofal».¹⁸

Las recetas alquímicas se leen como psicodramas que se desarrollan, al igual que un sueño en vigilia, en el mundo intermedio donde lo que está en nuestro interior también está en el exterior y viceversa, casi como en la creación de arte. Habitualmente, la Obra empieza con la Materia Prima simbolizada por un *uroboros*, una serpiente que se muerde su propia cola, que es

separada en los principios primordiales: «nuestro azufre» y «nuestro mercurio». Estos ingredientes no han de entenderse literalmente. Son personajes dramáticos, muchas veces llamados Sol y Luna o Rex y Regina (Rey y Reina). Son como constituyentes de la psique –alma y espíritu, espíritu y cuerpo– que, obedeciendo la orden «*Solve et coagula!*», han de disolverse y cuajar, separarse y combinarse otra vez en el transcurso de varias «circulaciones» destilatorias. Aparece la Cabeza de Cuervo, señalando la conjunción que es la muerte y putrefacción, una caída en el «negro más negro que el negro» de la Negrura. A medida que se sigue calentando el unificado «cuerpo» acuoso del Rey-Reina, su «alma» aérea asciende a lo alto del Huevo, o «Cielo», donde se condensa y retorna como un «rocío» para consumir el matrimonio del Arriba con el Abajo. Puede que necesitemos meses e incluso años de circulaciones para limpiar «nuestro cuerpo» antes de que la súbita iridiscencia de la Cola del Pavo Real anuncie que el alma está lista para elevar el «cuerpo» hacia la Blancura, cuando la Luna se alza fríamente gloriosa sobre la sepultura del Sol.

Mientras que la «piedra blanca» resultante representa el matrimonio preliminar de ciertos principios opuestos, como alma y cuerpo, arriba y abajo o la conciencia e inconsciente, la conjunción final queda reservada a la Rojez. A diferencia del renacer simbolizado por la piedra blanca, la maravillosa reconciliación del alma y el espíritu aunados con un nuevo cuerpo es como una resurrección, simbolizada por la piedra filosofal, la «Piedra que no es Piedra».

Es imposible ofrecer en el espacio del que disponemos algo más que un bosquejo de la extraña imagería y la arcana complejidad de la alquimia. Aunque tal vez no sea tan ajena como parece. Probablemente los artistas la entiendan mejor: los años de lucha con los intransigentes materiales, el continuo retornar sobre lo mismo para intentar purificar su autoexpresión, la mezcla de sujeto y objeto en la hoguera de la imaginación, el reflejo simétrico de mundo interior y exterior... Todos estamos sujetos a temperamentos mercuriales, a la cólera sulfúrea, a tristes desgarramientos, a la negra depresión, a bloqueos, fijaciones y frenéticas volatilizaciones, a sueños con fieras lacerantes, proféticas

reinas blancas y un niño dorado y sabio, el «hijo del macrocosmos», otro sinónimo de la Piedra.

La Gran Obra de la alquimia nos cuenta que hacer alma no es en absoluto el mismo proceso que defienden la mayoría de psicoterapias modernas. Éstas tienden a subrayar el *crecimiento* y el *progreso* hacia la *unidad* de una personalidad integrada, algo que delata la orientación cristiana, y más concretamente protestante, hacia un ascenso lineal, o bien la oculta influencia del arquetipo de la Madre, por el cual somos eternamente niños que deben crecer y madurar. Pero esta metáfora biológica no es adecuada para el alma. Como tampoco lo es la insistencia en la unidad a toda costa. La tendencia monoteísta de nuestra cultura es lo que sostiene la unicidad del alma como ideal, y lo que la psicoterapia imita. Sin embargo, el alma es intrínsecamente multifacética y policéntrica, y se resiste a ser ubicada en un solo punto. La idea de la unidad no es una propiedad del alma, sino una de las perspectivas del alma. No se refiere literalmente al alma como una sola sustancia o una unidad separada. Es más bien una metáfora táctica de que todas las cosas son imágenes del alma y están conectadas entre sí en ella. Dicho de otro modo, la unidad que deseamos adjudicar al alma se refiere en realidad a una unidad de perspectiva que lo ve todo, fundamentalmente, como una realidad del alma. Las circulaciones de la alquimia, siempre mudando de niveles y perspectivas, disuelven sus propios literalismos.

Es cierto que la alquimia reconoce nuestro deseo de movimiento lineal, que es arquetípico y por lo tanto inevitable. Por ejemplo, se dividía en fases que variaban en número de cuatro a doce y siempre se suscribían a los tres grandes movimientos sinfónicos, llamados Blancura, Negrura y Rojez. Pero cada fase comprendía varias «circulaciones». De modo que, aunque «la meta del desarrollo psíquico es el sí-mismo», según escribió Jung, «no hay una evolución lineal; sólo hay una circunvalación del sí-mismo. El desarrollo uniforme sólo existe, como mucho, en el principio; después, todo apunta hacia el centro».¹⁹

Su diagrama del sí-mismo –el mandala– ha de ser una representación dinámica y giratoria. Su cuádruple estructura, como un círculo cuadrado, no es tanto una unidad como una comple-

titud: lo que Jung llamaba «un complejo de opuestos». A veces, la dinámica del alma es representada mediante una espiral en la que cada bucle resume el que tiene debajo, sólo que en otro nivel, así como en la vida parecemos repetir a menudo el mismo patrón. Sin embargo, visto de cerca el patrón no es idéntico: nuestras vidas psíquicas son como un caleidoscopio, donde cada giro forma un nuevo patrón a partir de los mismos elementos y la misma estructura. Otras veces, la individuación se imagina como un laberinto por el que deambulamos como perdidos. Justo cuando nos parece alcanzar el centro, nos vemos lanzados otra vez a la periferia; o bien, cuando parecemos estar más alejados de nuestra meta, nos damos cuenta de que nos encontramos en un camino despejado que conduce hasta ella. De forma similar, sabemos por nuestra experiencia que, por más que deseemos que el camino del alma sea recto y ascendente, lo más probable es que sea serpenteante y que esté plagado de regresiones, giros descendentes y miradas hacia atrás. Las infinitas y tediosas circulaciones de los alquimistas nos traen la esperanza de que esos patrones obsesivos, inacabables y neuróticos donde tan a menudo nos vemos atrapados puedan resolverse mediante el simple acto de su propia repetición.

Jung se inclinaba a pensar que el sí-mismo era un centro virtual, una síntesis que nunca alcanzamos. El trayecto, por lo visto, lo es todo. Debemos seguir a Hermes *psicopompo*, «guía del alma», el único entre los dioses capaz de viajar libremente entre el Monte Olimpo y el Hades, el Arriba y el Abajo. Él guía nuestras almas al inframundo después de la muerte. Es el Señor de las Encrucijadas, con un pie en cada uno de los dos mundos que entrelaza, como las serpientes enroscadas en su tirso. Al igual que él, el alma no precisa ninguna meta, centro o descanso, pues en el camino sinuoso siempre está en su casa.

Destilación con reflujo

Plotino menciona con frecuencia que el desplazamiento del alma es circular. Y el proceso circular de la destilación con reflujo nos proporciona el mejor modelo de la psique dinámica.

ALMA Y MITO

En el campo de la química, un líquido se calienta y se evapora en forma de gas, que se eleva, se enfría y se condensa en forma de líquido. Éste es el proceso purificador de la destilación. El reflujo (literalmente, «fluir hacia atrás») se produce cuando el líquido destilado regresa al líquido original, de modo que la operación es circular. Este sencillo procedimiento químico proporcionó una fértil plantilla metafórica para las «circulaciones» de los alquimistas, que vieron en el líquido calentado «nuestra materia» y en el gas un «alma volátil» que se eleva desde el cuerpo de la materia como en la muerte, para regresar luego, purificado, al cuerpo —y volverse «fijo»—, mientras transforma al mismo tiempo el cuerpo al que regresa.

Jung interpretó esto en términos psicológicos: a través del fuego secreto de la imaginación —el «fuego que no quema»—, la consciencia se diferencia del inconsciente y se eleva «por encima» de lo que está «debajo». Se condensa entonces en torno a un ego, que refleja y devuelve su luz hacia el inconsciente oscuro con el fin de diferenciarse más y elevar los contenidos del inconsciente hacia la conciencia.

En suma, podemos ver en la destilación con reflujo una metáfora de la naturaleza autorreflectante y autotransformadora del alma. Sus esquivos y mudables movimientos se vuelven visibles cuando está «fijada» en la materia, y luego de nuevo invisibles al volatilizarse en forma de espíritu.

Esencialmente, la alquimia no trata de la liberación literal del alma respecto al cuerpo o del espíritu respecto a la materia, sino de la liberación de la materia respecto a sus literalismos con el fin de que ésta pueda ser de nuevo «sutil» y fluida, transparente para el alma, puesto que el alma está encarnada en la materia. Constantemente estamos destilando nuestro sí-mismo de nosotros mismos como si fueran fuentes que brotan de manantiales subterráneos, relucen brevemente al sol y vuelven a su origen. Con cada movimiento espiral recuperamos a los dioses del inframundo que subyacen a la conciencia, lo que implica tanto recordar a los dioses como reunirlos en nuestro interior.

Cuando yo tenía cinco años, un inspirado maestro de primaria acostumbraba a leernos relatos de la mitología griega. A todos los niños nos gustaban los héroes griegos. En ellos reconocíamos los prototipos de nuestros héroes de los libros de aventuras y superhéroes de los cómics: el poderoso Heracles venciendo en sus doce trabajos; Jasón y su banda de expertos apoderándose del vellocino de oro; Teseo sorteando el laberinto cretense con una madeja de hilo para matar al Minotauro; Belerofonte surcando las alturas con su caballo alado; Aquiles, veloz como una liebre, devastando a los ejércitos troyanos... Algunos admirábamos a héroes más sutiles, como Perseo, que supo someter a la gorgona Medusa; al artístico Orfeo, que usó la música en lugar de la fuerza bruta para dominar el inframundo; o al astuto y pelirrojo Ulises, que concibió el caballo de Troya. Más adelante comprendí que las distintas posturas heroicas con que nos enfrentamos al mundo hallan su patrón arquetípico en los mitos.

¿Vibraban también las niñas con estos cuentos? ¿Se identificaban con la desairada Deyanira, esposa de Heracles; con la desdichada Ariadna, que proporcionó a Teseo el hilo y a cambio se vio abandonada; o con la poderosa hechicera Medea, sin cuya

ayuda Jasón no había conseguido el vellocino? Lo ignoro. Pero recuerdo cómo a todos nos impactaba una historia que fue la que caló más hondo en mí, por encima de todas las demás.

Es la de una inocente joven llamada simplemente Core, «la doncella», que recogía indolentemente narcisos y margaritas en una pradera soleada cuando, de repente, la tierra se abrió y Hades, dios de los muertos, surgió en su cuadriga de bronce, se llevó a la muchacha por la fuerza y se sumergió con ella en el inframundo. Se trata de un rapto y hasta de una violación, aunque de niños esto no nos era dicho explícitamente, por supuesto, pero de todos modos percibíamos vivamente lo terrible de la escena. Yo tenía una visión cósmica de toda la tierra verde marchitándose cuando la madre de Core, Deméter, diosa de las cosechas y de todo lo que crece, abandonaba sus tareas con el corazón destrozado para buscar a su hija por el devastado mundo.

Todos habrían muerto de hambre si Zeus no hubiera enviado a Hermes al inframundo para traer de vuelta a Core. Hermes logró su cometido y Hades prometió que le permitiría reunirse con su madre. Sin embargo, ya fuera porque ella no pudo resistirse a comer unas semillas de granada, o porque Hades secretamente le introdujo una en la boca, Core comió en el inframundo; y tomar el alimento del Hades supone condenarse a permanecer allí para siempre. Esas exiguas semillas sentenciaron a Core, ya rebautizada como Perséfone, «portadora de destrucción», a pasar un tercio del año bajo tierra.

Al principio me quedé bastante satisfecho cuando, años después, me «explicaron» el mito como un relato primitivo acerca de cómo surgieron las estaciones. Core era la parte de la Madre naturaleza que «estaba bajo tierra» en invierno y volvía a emerger en primavera. El mito se transmutó en una alegoría con un único significado, lo que complacía mi deseo de hechos y datos. Sin embargo, también me daba cuenta que el mito perdía profundidad y complejidad, y que algo mucho más allá de aquella explicación continuaba resonando en mi interior. Empecé a comprender que el mito trataba sobre la pérdida del Alma del Mundo, simbolizada por la yerma superficie de la tierra baldía, y al mismo tiempo sobre la continuidad de la existencia del alma en el «reino del sueño de la muerte». ¹ También empecé a enten-

der, por la manera en que ese mito me había obsesionado, cómo había operado en mi vida, y cobrado profundidad con el tiempo en la medida de la imaginación que había puesto en él. Al igual que el arte, el mito es tan ilimitado como la propia alma, capaz de suscitar infinitas lecturas e interpretaciones. En suma, pude entender que los dioses y sus relatos continuaban dando forma a las historias que nos contamos a nosotros mismos, incluidas nuestras teorías e hipótesis científicas. Y es que, tal como nos recuerda Karl Popper, «el descubrimiento científico es afín al relato explicativo, a la creación de mitos y a la imaginación poética». ²

Todos somos presa de un mito. Todos habitamos una estructura imaginativa determinada por la perspectiva y conjunto de ideas que antes solíamos denominar un dios. Proclo nos enseñó que los mitos están constituidos de dáimones, y que los dáimones conforman nuestras vidas. ³ La idea de que los dáimones que habitan en los mitos fueron también sus inventores es una notable metáfora del modo en que los mitos se crean a sí mismos a partir de la imaginación. «A menudo he fantaseado», escribió el poeta irlandés W. B. Yeats, «con que existe un mito para cada hombre y con que sólo hace falta saber cuál es para comprender todo cuanto hizo y pensó.» ⁴

Por eso, relatar mitos, sobre todo a los niños, es intrínsecamente saludable para el alma, y por esa razón seguimos escuchando o leyendo distintas versiones de los mismos mitos a lo largo de toda nuestra vida.

Dioses

Puesto que el alma está ocupada por los dioses –y preocupada por ellos–, es religiosa. Sólo que su religión no es confesional ni dogmática. Peor aún, tampoco es monoteísta. Ése es el motivo por el que la tradición judeocristiana en su conjunto se ha mostrado hostil al alma: rechaza su animismo y el politeísmo naturales e insiste en un único Dios. Desconfía de los iconos, las imágenes, el arte y la imaginación y tiende a tachar de falsos todos aquellos mitos que no sean el suyo.

El alma, en cambio, es tolerante con el monoteísmo. Reconoce nuestra necesidad de unidad, de ahí que acepte el monoteísmo como uno de sus muchos puntos de vista. Lo que procura rechazar es su excesiva tendencia a excluir a todos los demás dioses, y por lo tanto a todas las demás perspectivas. El monoteísmo se toma literalmente a su único Dios, y se acerca a Él mediante el ritual, la plegaria, la adoración y la fe. El alma, más que creer en sus dioses, los imagina.⁵ Pueden ser poderosos, sobrenaturales, deslumbrantes e imponentes, como Palas Atenea lo es para Ulises, pero no son seres literales. No exigen arrepentimiento ni ofrecen perdón, sino que requieren atención y dispensan penetración y sentido. El alma satisface nuestro deseo de un único dios haciendo que nos dirijamos cada vez a un dios distinto, pero sin dejar de reconocer a los demás.

Es como si, cada vez que un dios o arquetipo diera un paso al frente y se colocara bajo el foco en el centro del escenario, todos los demás estuvieran presentes en el fondo o aguardaran entre bastidores, listos para entrar en escena e interactuar. Pero entretanto, no obstante, expresamos el punto de vista propio de la deidad predominante, a través de cuyos ojos vemos el mundo sin ser conscientes de ello; de hecho, el mundo que vemos es la creación del dios que nos gobierna en ese momento. Cada dios comporta una serie de ideas y un modo de imaginar que precede a nuestra percepción de las cosas. En resumen, cada dios entraña su propio cosmos. Su presencia en nuestras vidas es tan deslumbrante que a menudo nos volvemos ciegos al punto de vista de cualquier otro dios. Acabamos confundiendo el mundo con la perspectiva del mundo de nuestra deidad dominante; como se ha dicho a veces, acabamos confundiendo el mapa con el territorio. Como dijo Jung de los arquetipos: «Lo único que sabemos es que nos vemos incapaces de imaginar sin ellos [...]. Si los inventamos, lo hacemos siguiendo los modelos trazados por ellos».⁶

El dios subyacente en la ciencia es Apolo, «el clarividente», «el despierto». Es el dios de la conciencia, la claridad, el orden, la pureza, la razón y el progreso. Cuando en el siglo XVI se hizo preponderante y trajo consigo la teoría de un cosmos heliocéntrico, trajo también la luz racional que allanaría el camino de la

Ilustración. Sin embargo, la cosmovisión científica no sería completa hasta que el racionalismo de Apolo se apuntaló en el materialismo —la excéntrica doctrina que afirma que todo es tan sólo materia—, cuya creadora, sospechamos, es la gran Madre Hera, esposa de Zeus —«madre» y «materia» están emparentadas, pues ambas provienen de la palabra latina *mater*—,⁷ que nos mantiene enraizados y atentos a la materia.

Dioniso es el dios del éxtasis comunitario. Sus devotas son las ménades, mujeres «enloquecidas» que celebran sus ritos a mediados de invierno con vino, consagrado a él, mientras agitan sus largos cabellos y descuartizan una cabra que representa al dios desmembrado. Es como el señor del desgobierno, al que se le permite reinar durante breves períodos para evitar que el orden ortodoxo y las reglas se vuelvan demasiado represivos. Siempre que sumergimos nuestro ser individual en una manifestación de efusividad colectiva —desde mítines políticos hasta fiestas desenfrenadas, como por ejemplo las *raves*, o vociferantes masas futbolísticas—, Dioniso está presente.

Jung identificaba al dios que estaba detrás del fascismo con la nórdica deidad germánica Wotan, cuya caza salvaje había asolado Europa masacrando todo a su paso. Sin embargo, la guerra permanecerá con nosotros mientras el rubicundo dios guerrero, Ares, deje su impronta en nuestra psique, que únicamente aplaca su amante, la Belleza: la atractiva, promiscua, adúltera, enloquecedora y adorada Afrodita, diosa del Amor, casada con el cojo y cornudo Hefesto. Este armero de los dioses, que trabaja con sus cíclopes en grandes fraguas bajo el monte Etna, es tal vez el dios que subyace en nuestra tecnología; y que, por contar con la aprobación divina, no es necesariamente hostil al alma y sólo se vuelve letal cuando la Guerra le arrebatara el Amor.

Hay deidades tras los movimientos sociales. Hebe, la joven hija de Hera, que se encuentra bajo el ideal de la diosa maternal y doméstica, fue adorada en la década de 1950. Pero la gran rueda del alma del mundo no deja de girar, de modo que Hebe se retira a los bastidores y Afrodita ocupa su lugar en el escenario central para inaugurar los sensuales y promiscuos años sesenta. Sin embargo, tampoco debemos olvidar a las grandes diosas que nada tendrán que ver con el sexo o el matrimonio.

La virginal Atenea surgió completamente armada de la cabeza de su padre, como el robusto brazo derecho de sus pensamientos. Como una cultivada intelectual –que saca los dientes–, Atenea es la diosa del feminismo, la justicia social y el mérito cívico, y su Partenón («virgen») preside la ciudad de Atenas. La otra diosa virgen es Artemisa, deidad de la caza y los bosques, así como, curiosamente, de los partos. Tal vez no se trate de hijos literales, y más bien sean ideas e inspiraciones aquello que su belleza distante ayuda a alumbrar. Reconocemos a estas diosas en las mujeres modernas, aunque no debemos tomarnos con literalidad sus atributos, como los atuendos para guerrear y cazar o su carácter de parturientas o incluso de vírgenes. Sin embargo, el hombre que se case con una mujer auspiciada por Atenea o Artemisa hará bien en no interferir en su camino cuando se encuentre en pie de guerra o en una de sus cruzadas, ni tratar de prevenir su espíritu libre de adentrarse en lo salvaje.

Todos somos muy ingenuos respecto a nuestras ignotas vidas inconscientes y a los dioses, ya sean sabios o indómitos, que moran en él y conforman nuestro comportamiento en el mundo.

Dame Kind

Por ejemplo, nuestra actitud ante la naturaleza, o Dame Kind, como se la conocía en la Edad Media, depende de la deidad cuyo punto de vista adoptemos sin darnos cuenta. A través de los ojos de Deméter, pongamos por caso, vemos la naturaleza como la morada del crecimiento y la fertilidad. Gaia, o Gea, gobierna el reino justo debajo de la superficie de la tierra. Desde su perspectiva vemos el significado más profundo de los lugares, no como algo sometido simplemente a la biología pura y dura, sino como algo sagrado; lugares donde realizamos rituales o peregrinamos, ya sea para merendar junto a piedras erectas o rezar en pozos sagrados. No es la diosa de la fertilidad, pero sí de los ritos que la garantizan.⁸

Si Gaia es la diosa del movimiento ecológico, Artemisa lo es de la conservación; es la virgen cuya inviolabilidad debemos salvaguardar a toda costa. Preside la naturaleza salvaje en la que no

se cultiva ni se realizan rituales, sino en la que, como mucho, cazamos, actividad peligrosa, ya que podríamos perdernos en la espesura mientras perseguimos un venado blanco y mágico o, peor aún, convertirnos en presa. El relato de Acteón debe servirnos de advertencia. Él vio lo que a nadie se le permite ver: a la diosa desnuda, bañándose. Podemos cazar animales que están bajo el cuidado de Artemisa o que, como los ciervos blancos, son manifestaciones o máscaras suyas –siempre que mostremos la debida reverencia–; pero no tenemos permiso para ver a la propia Artemisa, por así decirlo, en su desnudez. Alquerer ver demasiado y desear a la diosa, Acteón se asemeja al naturalista cuya investigación no conoce límites y pretende ahondar hasta el corazón de la naturaleza. El mito nos dice que esto es indelicado. Artemisa castiga a Acteón convirtiéndolo en ciervo, con lo que el cazador se transforma en presa; y no es la diosa, sino sus perros, emblemas de su propia lujuria, quienes lo despedazan. Vemos aquí que la visión de una naturaleza «cruel y despiadada» en donde sólo sobreviven los más fuertes, que los viejos científicos sostenían como la verdadera cara de la naturaleza, es en realidad un reflejo de la propia postura, lujuriosa y agresiva de éstos respecto a ella. Al concebirla como una máquina desalmada que pueden saquear a voluntad, dan vía libre a la destrucción a través sus deseos impíos.

Como encarnación del alma del mundo, la naturaleza nos devuelve el reflejo del rostro que le mostramos. No es la entidad fija que tanto nos gusta creer que es, sino un mar de metáforas, una forma en constante cambio: la ninfa inmaculada a la que debemos preservar, el animal peligroso que destruye, la seductora a la que debemos penetrar o violar, la madre encinta que engendra a la abundancia, etcétera. Hasta puede ser dionisiaca, cuando las ménades salen a sus enclaves rocosos, en lo más crudo del invierno, para «intimar» con el dios. Cuando está más serena, durmiendo bajo la canícula del mediodía, llega el terrible grito de Pan, y echamos a correr para salvar la vida.

Ideología

La religión triunfa cuando reconoce el alma y no excluye fervorosamente a unos dioses para favorecer sólo a uno. Hasta el monoteísmo cristiano fue subvertido por el alma: su único Dios se convirtió en Trinidad. La exigencia popular elevó a la Virgen María a la categoría de una diosa en la que subyacían todas las grandes diosas, de Astarté a Artemisa o de Isis a Sofía. Los dáimones volvían a infiltrarse como santos mediadores. El propio Cristo era múltiple en los primeros tiempos del cristianismo, pues se le identificaba sin problema con dioses paganos y héroes como Osiris, Apolo y Dioniso, Eros, Orfeo, Prometeo, Adonis y, sobre todo, Hércules.⁹

Como ya he dicho, cuanto más insistimos en el monoteísmo y excluimos a otros dioses, más gritan éstos desde la puerta trasera y más rígidos y puritanos nos tenemos que volver para mantenerlos a raya. Nuestra religión se restringe a una ideología. Nos aferramos a un credo único y literal y condenamos cualquier variante imaginativa como desviación o herejía. Nos volvemos fundamentalistas, ya seamos cristianos, musulmanes, marxistas o fascistas, racionalistas o materialistas.

Todos los ideólogos son monoteístas sin saberlo, pues han caído en manos de alguno de los dioses. Utilizan la perspectiva de un único dios para suprimir a todos los demás. Pero a los dioses no les gusta ser tratados de forma monoteísta. Todos están casados o relacionados entre sí, como evidencia la mitología. Si los aislamos, sus virtudes se vuelven en nuestra contra; y en su intento de conectar nuevamente con las otras deidades, se vuelven despiadados y posesivos, lo cual se refleja en nuestros fanatismos.

Por ejemplo, todos necesitamos una dosis de éxtasis dionisiaco de vez en cuando, para «salir de nosotros mismos». Pero ser sólo dionisiaco equivale a sufrir la degradación del éxtasis que bien conocen los alcohólicos y otros adictos. Si aislamos a Gaia, dejamos de venerar al Alma del Mundo y de fomentar la santidad de determinados lugares. Gaia se convierte en la diosa de una ideología ecológica que ha sustituido la enseñanza religiosa en muchas escuelas. Esto no es algo perjudicial, pero hay

que tener en cuenta que de esta manera un mundo hermoso y sagrado puede ser convertido en un «hábitat» profano cuya expropiación combatimos con la misma actitud literal y cientificista que ocasionó en un principio los daños. De igual modo, perseguir solamente a Artemisa es hacer religión de la «conservación» y promover los movimientos «verdes» puritanos, que, además de rechazar el consumismo, extienden la abstinencia a todas partes, refrenando nuestros placeres además de nuestros niveles de impacto ecológico. Pero las ideologías solamente pueden modificar nuestro estilo de vida; para cambiar nuestra vida se necesita el alma. La ingeniosa Atenea,¹⁰ que inspira nuestros deseos de justicia e igualdad dentro de la comunidad, se torna una bruja cuando se ve aislada. Y a nosotros nos convierte en unos contradictorios fanáticos liberales que detectan incorrecciones políticas sin parar, como los antiguos puritanos, que, en su condena de la sensualidad, veían indecencias en cualquier gesto inocente.

Muchos fervientes ateos piensan que han derrotado a la religión rechazando al Dios judeocristiano. No comprenden que están sometidos a sus propios dioses, como por ejemplo Apolo. Pues cuando éste se encuentra a solas, sin ser templado por su hermano Hermes o su congénere Dioniso, deja de ser la dulce y esclarecedora razón y asume una rigidez superracional, en violenta oposición a todo aquello que suene a alma, a daimónico o divino. Por otra parte, los materialistas están poseídos, sin ser conscientes de ello, por la Madre, probablemente Hera, que reduce todos los puntos de vista al suyo propio, así como los materialistas reducen todo a la materia; y, al igual que muchos de ellos, se muestra especialmente vengativa con las amantes de su esposo, es decir, con cualquier otra perspectiva con la que éste pueda llegar a aliarse.

Por desgracia, a los ideólogos jamás se les puede persuadir para que adopten alguna otra perspectiva. Es necesario convertirlos, como dirían los cristianos; o, como diríamos nosotros, hay que iniciarlos, es decir, transformarlos. ¿Pero cómo podría convencerse a un racionalista apolíneo, por ejemplo, para que deje de aprisionar al mundo con su puño de acero?

Una forma sería presentarle a Dioniso, al que Nietzsche, como es sabido, unió y contrapuso a Apolo. A Dioniso, dios del

abandono colectivo, Apolo debe de resultarle peligrosamente frío, estirado, individualista, distante e intelectual. Desde el punto de vista de Apolo, Dioniso sólo puede parecer peligrosamente irracional, indiferenciado, descontrolado y proclive a la histeria contagiosa. Es evidente que necesitamos algo de ambos enfoques si no queremos acabar convertidos en mojigatos intolerantes o en disolutos tarambanas. Aunque Apolo y Dioniso comparten un mismo padre (Zeus), sus perspectivas constituyen polos opuestos. Así pues, ¿cómo hacer que se aproximen?

Como los racionalistas, Apolo por sí solo sobrevalora la conciencia; le conviene familiarizarse con el inconsciente «irracional». Por suerte, el dios al que Jung llamaba «dios del inconsciente» no está lejos de él: de hecho, se trata de su hermano menor, Hermes.

La vía hermética

Uno de los primeros actos que Hermes lleva a cabo tras su nacimiento es robar las reses de Apolo. Retuerce sus pezuñas para hacerse unas sandalias que calza al revés, para hacer creer a sus perseguidores que se ha marchado en la dirección opuesta. Desde el punto de vista de Apolo no es más que un embaucador, un ladrón y mentiroso: pero, cada vez que es acusado de robar, Hermes lo niega rotundamente. La duplicidad es para él como el aire que respira, y nada tiene que ver con la unidad de Apolo.

Sin embargo, cuando no está relacionado con Apolo, Hermes parece muy distinto. Además de ser el dios del robo, también lo es de la comunicación. Rige el comercio y el intercambio, los cruces y las fronteras, la magia y los oráculos... Es marginal, oscuro e incluso arcano –el más daimónico de los dioses–, pero también es famoso por su sabiduría y la profundidad de su hermenéutica. Como mensajero de los dioses, es el único capaz de viajar libremente entre su esfera celestial, el mundo humano y el inframundo. Actúa de mediador entre distintos planos de la existencia y niveles diferenciados de la psique. Es especialista en descarriar, pero también en guiar –sobre todo, a las almas de los muertos cuando entran en el Hades.

Hermes es extremadamente ambiguo: trasciende todas las fronteras porque él es el dios que las gobierna; cuesta ubicarlo porque su único hogar es el camino que recorre, de ahí que constantemente permita el intercambio entre este mundo y el Otro, el arriba y el abajo, la conciencia y el inconsciente –como ya he mencionado al identificarlo con el Mercurio de la alquimia–. El robo a Apolo no es sino el robo que el inconsciente practica siempre sobre la conciencia, arrebatando palabras, ideas, recuerdos y sueños justo cuando más los necesitamos. Si queremos rescatarlos o interpretarlos en profundidad, es preferible no seguir su rastro literal por el derecho y soleado sendero de Apolo. Debemos ser taimados y seguir el sendero sinuoso decretado por Hermes, incluso tomando la dirección contraria a la que señalan las huellas.

Si seguimos el camino de Hermes, con sus meandros que descienden o retroceden, no sólo conectamos con la perspectiva más profunda del alma –la del Hades y la muerte–, sino también, y paradójicamente, con los dioses del elevado universo olímpico. Hermes conecta la conciencia con el inconsciente y la *psyché* con el mundo. Puede ser una espina que el recto, moralizante y presuntuoso Apolo tenga clavada, pero también da el primer paso para que ambos se reconcilien: ofrece a su hermano la lira que ha fabricado con un caparazón de tortuga. Apolo está tan encantado con el instrumento que da sus reses a Hermes y lo nombra Señor de los Rebaños. Hermes entiende que el trueque y el intercambio recíproco son tan importantes en la vida del alma como en el comercio. Permite salvar la distancia entre mundos diferentes y conciliar distintas perspectivas. Frotando palos, encendió el fuego primordial mucho antes de que Prometeo se lo robase a los dioses. Cocina un par de reses y sacrifica la carne a todas las deidades, incluido él mismo, y la divide en doce porciones. De este modo otorga a cada uno, a cada perspectiva sobre el mundo, lo que le corresponde. No sólo recupera la conexión con Apolo, sino que es el primero en encargarse del niño Dioniso –asumiendo la postura dionisiaca mientras éste madura, tal vez–, manteniendo así la conexión entre el dios del caos extático y el ordenado Apolo.

Eleusis

Hasta cierto punto todos somos Cores inocentes, hijos de la naturaleza, que recogen margaritas en las tranquilas praderas, felizmente ignorantes de la inminente irrupción del auriga de la Muerte, que nos llevará al inframundo para ser violados. Dicho rapto es indispensable en la vida real porque nos arranca de nuestra existencia natural y humana para iniciarnos en la vida del alma. Todos somos Cores que han de convertirse en Perséfonas. El mito de Deméter y Core era fundamental en los Misterios de Eleusis, que –tal y como cuenta el propio mito– Deméter fundó mientras buscaba a su hija. No sabemos demasiado sobre esos Misterios, salvo que los ciudadanos de la antigua Atenas los consideraban imprescindibles. Tenemos la certeza de que implicaban la muerte, es decir, «morir para nosotros mismos», sin lo cual seguimos siendo niños, «doncellas» psíquicas carentes de la profundidad y doble visión de quienes han despertado a la vida del alma. Lamentablemente la iniciación era, al parecer, muy repentina y brutal; pero lo cierto es que no hay una forma suave de encontrarse con la muerte. Al igual que Core, podemos aprender a amar el Hades. Su rapto y violación es un relato eternamente presente en nuestras almas. Nos dice que debemos ser penetrados por la muerte. Desde nuestro enfoque normal, consciente y luminoso en las verdes y fértiles praderas físicas, el frío del inframundo del Hades nos estremece, llenándonos de pavor. Pensamos que es un lugar tan gélido y sombrío, quizá incluso irreal, como las sombras que se dice que lo habitan, pero el Hades también es conocido como Plutón, «el rico». Y sus tesoros no son de oro y plata, sino la riqueza ilimitada de la Imaginación, junto a la cual nuestras praderas –e incluso nosotros mismos– parecen meras sombras.

Eros y Psique

El mito de Deméter y Core trata del alma y es la base de los rituales de los Misterios de Eleusis. Existe otro mito claramente relacionado con él, como si fuera una variante de éste, que trata

incluso más radicalmente del alma y constituye la base de los Misterios de Isis: es la historia de Psique y Eros, Alma y Amor. Se asemeja a la historia de la Cenicienta, a la que sin duda sirve de modelo, pese a que está invertida: el rico príncipe Eros es quien huye de Psique, y no al revés.

Psique está casada con Eros, a quien ha enviado su madre, Afrodita, para asestar el dardo del amor a la muchacha, ya que estaba celosa de su belleza. Sin embargo, Eros, que inspira el amor en todos sin enamorarse nunca, cae prendado de Psique. Cuando ella llega al palacio del dios, lo encuentra habitado por voces incorpóreas –aquí resuena la historia de la Bella y la Bestia– que la sirven invisiblemente, sin que ni siquiera se le permita ver a su esposo. Sus dos hermanas mayores (y, sin duda, feas), celosas, la convencen de que se trata de un monstruo, una enorme serpiente que los devorará a ella y a su hijo –porque está embarazada–. Así que una noche, mientras Eros yace dormido a su lado, enciende con cuidado una lámpara de aceite y descubre al joven dios, hermoso y alado. Aquí, la historia parece una inversión del relato de la Bella Durmiente, ya que Psique no sólo no lo despierta con un beso sino que por error, con una gota de aceite caliente que cae en su hombro, despierta a Eros, que, sin una palabra, huye de vuelta con su celosa madre, Afrodita.

Puesto que está relacionado con los Misterios de Isis, es un mito de iniciación. Es mucho más antiguo que la versión de Apuleyo en *El asno de oro*, que es la que aquí he resumido. La iniciación supone la transformación del alma a través de la muerte y el renacimiento; y en este caso, la transformación se produce a través del amor, y en especial a través del modelo arquetípico de unión, separación, sufrimiento y reunión ya que, en su gradual despertar, Psique se conecta con el poder creativo de Eros. Éste es el patrón básico de la ficción romántica, el mito del alma, del que –sobre todo las mujeres– nunca nos cansamos, así como tampoco nos cansamos –sobre todo los hombres– de los relatos de aventuras sobre el mito del héroe.

Psique ha amado ciegamente, de modo que su primer despertar ocurre cuando ilumina al Amor. Ella desea amar en la luz, verdaderamente, pero su primer intento aleja al amor, y se ve obligada a emprender una larga búsqueda de su amor perdido.

Es el relato de un sufrimiento extenuante que nos enseña que, para que el alma despierte y realice su potencial, ha de padecer. Así pues, su viaje implica distintos tipos de muerte.

Por ejemplo, al principio acude a su boda vestida para un funeral, porque el oráculo predijo que su esposo, al que debía esperar en una cima escarpada, sería un ser inmortal, viperino y temido hasta por Zeus. Pero el viento de poniente se la lleva y la deposita en el palacio de Eros, como si el propio Amor la hubiera trasladado a otro mundo de inconcebible opulencia. En cambio, cuando sus hermanas, ofuscadas por la envidia —y creyendo poder conquistar a Eros después de que éste haya huido—, suben a la cima del oráculo y, sin darse cuenta de que no está soplando el viento del oeste, saltan al vacío y acaban hechas pedazos. La falta de amor o un amor engañoso transforman en una muerte verdadera lo que sería el principio de una muerte iniciática.

Entretanto, la angustiada Psique intenta suicidarse, como si quisiera anticiparse al dolor de la muerte iniciática buscando el olvido. Pero, tras arrojarle a un río, éste la devuelve suavemente a la orilla. Tratará después de acabar con su vida una vez más, tras implorar ayuda a Deméter y Hera y ser también rechazada. Por último, llena de desesperación, hace acopio de valor y se rinde a Afrodita.

Afrodita es como la madrastra malvada. Se opone con violencia al mutuo amor entre Psique y Eros porque su amor es lo opuesto al amor del alma. El suyo es un tipo de amor sexual y posesivo: desea a Eros para ella sola, apartado del alma. Teme transformarse en manos de Eros a través de la conexión de éste con el alma, que conferirá al amor la profundidad y perspectiva de la muerte. También desea mantener al alma como esclava, evitando así su transformación por medio del poder engendradora de Eros, que la ha fecundado y le ha permitido alumbrar su propio potencial. El amor puede ser tanto la libertad que conduzca hacia la plena realización individual como esclavitud de los deseos de Afrodita.

Así pues, Afrodita entrega a Psique a sus dos criadas, Angustia y Pesar, para que la flagelen y torturen. Además, asigna a Psique varias tareas imposibles de llevar a cabo, como a las he-

roínas de los cuentos populares que han de hilar oro a partir de paja o adivinar nombres secretos; y, como ellas, Psique cuenta con inverosímiles ayudantes, como una hormiga, un junco y un águila.

La última tarea consiste en bajar al Hades con una caja y traer una porción de la belleza diaria de Perséfone. Psique comprende que está siendo literalmente enviada a la muerte, así que asciende a una torre elevada para arrojarle al vacío. Pero, a diferencia de su primer intento de suicidio, surgido del pánico y la desesperación, este otro resulta absurdo: ¿cómo va a evitarse la muerte mediante la muerte? La respuesta es que Psique teme entrar en el Hades porque significa el último estadio de su muerte iniciática —ese «morir para sí mismo» que puede ser peor que la muerte física y literal—. Enfrentarse a Perséfone, «la portadora de destrucción», implica ser destruido de un modo más radical que mediante la mera muerte física. Implica perder todo aquello a lo que el ego se aferra, todas aquellas cosas mediante las que nos definimos, un destino peor que la muerte.

Por fortuna, la torre evita que se arroje revelándole un camino secreto al inframundo. De hecho, le proporciona extensas y detalladas instrucciones sobre cómo actuar. Debe llevar dos rebanadas de pan empapadas en hidromiel para aplacar a Cerbero, el perro tricéfalo guardián del inframundo, a la ida y a la vuelta. Debe llevar igualmente dos monedas en la boca para pagar al barquero Caronte, una en el trayecto de ida y otra en el de vuelta. La torre le describe las tres maneras en que Afrodita tratará de hacer que pierda el pan y las monedas. Le dice asimismo que no acepte el ofrecimiento de una cómoda silla y un magnífico banquete que le hará Perséfone, debe sentarse en el suelo y pedir sólo un trozo de pan. Pero sobre todo, no debe abrir, ni siquiera mirar, la caja que llevará de vuelta. Todos estos detalles debieron de ser elementos de un ritual de muerte y renacimiento llevado a cabo por los aspirantes a iniciados en los Misterios de Isis. En cualquier caso, Psique obedece esas indicaciones y consigue regresar.

Pero, por supuesto, su curiosidad es demasiado fuerte como para no abrir la caja y apropiarse de un poco de la belleza de Perséfone. Y, al abrirla no surge la belleza, sino un sueño seme-

jante a la muerte que la envuelve en una nube oscura. Y Psique se desploma como un cadáver en el suelo, con la caja abierta a su lado.

Ésta es la última muerte de Psique, opuesta a la primera. Ahora posee la belleza del conocimiento de la muerte, y así como al principio no podía sobrevivir en el inframundo, ahora es incapaz de sobrevivir en la esfera «superior» de la consciencia. Sólo el amor la puede reanimar, colocando esa porción de belleza que pertenece al inframundo en el lugar que le corresponde.

La belleza es el núcleo de este mito. Eros es enviado a ejecutar la venganza de su madre contra Psique por ser ésta demasiado hermosa. Su cometido es hacer que se enamore, pero es él quien acaba sometido por la belleza de la muchacha. Como señaló Plotino, la belleza es el primer atributo del alma.¹¹ Donde hay o se percibe belleza, también hay alma. Afrodita es la diosa más bella, pero está celosa de Psique porque universalmente ésta es considerada aún más hermosa. Afrodita también ambiciona la belleza de Perséfone, que es de otra clase: una belleza del inframundo, interior e invisible –como el Hades lo es– a los ojos externos, sólo perceptible para quienes han pasado por la muerte. Es una belleza que Afrodita sólo puede adquirir a través de Psique, porque el alma es el único intermediario entre la belleza invisible del mundo interior y la visible del exterior.

Por eso la caja de la belleza aparece vacía. La belleza que hay dentro no puede verse en el mundo de arriba, con una percepción vulgar. Adoptarla es ser devuelto al inframundo, es decir, morir; o sumir la percepción literal de los sentidos cotidianos en el inconsciente estigio. Tan sólo el amor puede ver a través de esta oscuridad y desterrar el sueño. Ahora Psique es la Bella Durmiente, y quien la despierta es Eros, que desciende, ahuyenta la nube de sueño y vuelve a encerrarla en su caja. Al despertar, Psique lleva la caja a Afrodita.

Zeus reprende a Afrodita y decreta que Eros se case con Psique. A ella le da una copa de néctar para que se vuelva inmortal, pues el néctar es un alimento exclusivo de los dioses. Todas las deidades asisten a la boda en el monte Olimpo. Y, llegado el momento, Psique tiene una hija que recibe el nombre de Placer.

El cuento de Psique nos dice que en el alma hay dos constantes: es hermosa y se realiza a sí misma a través del amor. Nos dice que no nos volvemos inmortales y nos unimos a los dioses de las alturas a través de vuelos místicos del espíritu trascendente, sino a través de un camino descendente de sufrimiento hacia los dioses de la destrucción y la muerte: debemos abrazar la amargura de un alma hecha carne –la mortalidad del alma– antes de ser admitidos entre los dioses y alcanzar la inmortalidad.

También resulta impactante para la mente occidental, marcada por su ética puritana de «ascensión» a través de la voluntad y el trabajo, el autocontrol y la autonegación, descubrir que uno de los caminos para unir el alma al amor es el placer.

Sueños

Si los mitos son como los sueños colectivos, los sueños son como los mitos personales. Si algo aprendemos de Freud y Jung es que los sueños son el mejor modelo de la psique. De entrada, nos enseñan que, aunque el alma no se localice en ningún sitio, ya que es no-espacial, siempre se representa espacialmente, como un Otro Mundo. Soñamos que estamos en un valle solitario, una ciudad extranjera, un desierto, un espeso bosque, una antigua casa de la familia, otro planeta, un supermercado, un aeropuerto, una fiesta desenfadada, un psiquiátrico... Todos estos lugares son específicamente elegidos por el alma para representar su propio estado en ese momento. Las personas, animales e incluso objetos de este espacio psíquico son dáimones, que encarnan el estado de nuestra alma y, al mismo tiempo, nos remiten a los arquetipos.

Los sueños pueden referirse a nuestra historia personal, como dijo Freud. Pero no terminan ahí. Como manifestaciones del alma, nos guían hacia el inframundo sin fondo. Ocultas detrás o dentro de cada imagen extraída de nuestra vida personal, existen resonancias impersonales. A veces, la transición entre ambas viene marcada por un elemento drástico. Cuántas veces, al describir un sueño que hemos tenido, decimos: «Estaba re-

buscando en la colada y, de repente,...», o «Conducía por una carretera oscura y, de repente,...».

Ese «y, de repente,...» suele ser el momento en el que pasamos de un sueño ordinario a lo que algunas culturas tribales denominan un «gran sueño». Éstas entienden que algunos sueños son personales, mientras que otros son mayores y concernientes a la tribu entera. Los segundos son manifestaciones del inconsciente colectivo; y yo diría que todos hemos tenido al menos dos o tres de estos «grandes sueños», que nos han parecido más reales que la vida cotidiana y nos han seguido maravillando durante años. Sin embargo, ningún sueño es tan arquetípico como para no contener algún residuo de la imaginación personal del soñador, del mismo modo que no hay ningún sueño tan personal como para no contener una brizna arquetípica. El sueño visionario sobre la Gran Diosa puede contener aspectos de una tía abuela o de un amor de la infancia; y la ejecutiva fugazmente vista en el metro puede conducirnos en sueños hasta Hécate, diosa del inframundo, si sabemos leer correctamente el sueño.

El problema es que resulta especialmente difícil leer los sueños de manera adecuada. Tratamos de «interpretarlos», pero éste es un procedimiento dudoso: implica que los sueños son alegorías cuyo único significado «real» debe ser revelado, o que sus símbolos pueden traducirse a partir de un manual. Es mejor tratar los sueños como poemas u obras de teatro, que pueden leerse en varios niveles distintos a la vez, en especial cuando puede haber más de una deidad en su interior. Mediante la imaginación y la perspicacia, mostrándonos sensibles a sus ecos y referencias, podemos aprender a apreciar el estilo de un sueño tanto como su contenido: lírico, épico, trágico, cómico, melodramático, absurdo...

Nos quejamos de la vaguedad de los sueños. Pero tal vez esa vaguedad sea precisamente su significado. Puede que visualmente no sean claros, pero a pesar de ello contienen una fuerte carga, como un perfume, de nostalgia, alegría o amenaza. Nos quejamos de que los sueños son fugaces, de que siempre desaparecen en el horizonte de la conciencia cuando nos despertamos. Nos esforzamos por retenerlos, pero a lo mejor esa evanescencia es su significado, como las ninfas que se vislum-

bran antes de desaparecer en el bosque; o la veloz Atalanta, capaz de dejar atrás a cualquier hombre. Tales sueños nos llevan a seguir soñando o a soñar otra vez, adentrándonos en nuestra profundidad o apartándonos de ella.

Los sueños también pueden resultar vagos y fugaces debido a la tensión de nuestro enfoque meridiano. Nuestra conciencia despierta, retenida hasta tal punto en nuestra cabeza, tan egocentrada y sobre-iluminada, hace que el sueño parezca borroso y mal definido. Éste huye naturalmente de la luz y de una conciencia que la apresaría, le exprimiría mensajes subliminales, la interpretaría, la esposaría e interrogaría para tratar de arrancarle su secreto. Si, por el contrario, cultiváramos una conciencia más daimónica, podríamos deslizarnos más fácilmente en los sueños, adaptarnos a ellos, cambiar de forma si fuese necesario y regresar así a la vigilia con el pleno recuerdo de nuestro periplo ultramundano. Quizá incluso aprenderíamos a hacer que el sueño brotase estando despiertos, pues el soñar no cesa, al no ser otra cosa que el alma imaginando. Sólo lo asociamos con la noche y el dormir porque es entonces cuando bajamos la guardia y abrimos la puerta a los sueños, o nos permitimos adentrarnos en ellos. Si permitiésemos que el sueño volviera a la luz del día, el rigor de nuestra realidad literal sería emulsionado. Los dáimones se liberarían de su cárcel de literalismo y emergerían de la montaña y el bosque para repoblar el paisaje y re-animar el mundo.

Incubación

Al igual que los modernos psicólogos analíticos, los antiguos griegos se tomaban los sueños muy en serio y creían que tenían poderes curativos. En los templos de Asclepio, hijo de Apolo y dios de la medicina, las personas se sometían a un proceso llamado incubación.¹² Se echaban a dormir en un recinto sagrado y soñaban la solución a su mal. En informes antiguos sobre incubaciones encontramos descripciones del asombro de los individuos al notar que entraban en un estado que no era como el sueño ordinario, sino más bien como una visión del Otro Mun-

do, que a menudo se prolongaba estuvieran dormidos o no, abrieran los ojos o los cerraran. «Se menciona con frecuencia», escribe Peter Kingsley, «un estado que es como mantenerse despierto pero es distinto a la vigilia; que es como dormir pero distinto al sueño [...]. No es un estado de vigilia, no es un sueño normal y tampoco es como dormir sin sueños. Es otra cosa, un punto intermedio»;¹³ ésta es una buena descripción de la conciencia daimónica.

Algunos sueños indudablemente pueden tomarse de modo literal, por ejemplo como precognitivos o proféticos; sus personajes son espíritus que nos dicen cuál será el caballo ganador o nos advierten de que no nos subamos a un avión. Pero una mayoría abrumadora no son espíritus sino dáimones. Pueden aparecer como personas que conocemos, por ejemplo un vecino, un viejo amigo del colegio o un hermano, pero son ellos y a la vez no lo son. Nos invitan a ver, a través de su yo aparente, a los seres arquetípicos que hay más allá. Son seres metafóricos, como personajes de una obra, que debemos trasladar a nuestra imaginación.

Hay estudios que han demostrado que la mayoría de los sueños son pesadillas.¹⁴ Nos enfrentamos a nuestros exámenes escolares una y otra vez, se nos caen los dientes o perdemos los pantalones en el restaurante o ante el palacio de Buckingham. Como hemos visto, son repeticiones que forman parte de ese «hacer alma», como las destilaciones circulares de los alquimistas. Nos encontramos en escena, pero desnudos; o incapaces de recordar nuestra frase, porque para el alma son nuestras vidas las que se parecen a una obra de teatro. El papel que consideramos en la vida real no funciona en el teatro del alma. Nos quedamos desnudos, sin palabras, para así poder aprender, si nos dejamos llevar, nuevas formas de discurso y adoptar nuevos atuendos y perfiles, junto a las muchas otras partes de las que estamos compuestos.

La severidad con que hemos contrapuesto la conciencia al inconsciente hace que a menudo nuestros sueños sean compensatorios: tratan de enmendar el desequilibrio de la psique como conjunto. Nos muestran aquello que estamos descuidando. Si no les prestamos atención, sus dáimones se presentan como de-

monios e irrumpen en la casa de nuestros sueños como ladrones o animales salvajes.

Cuando soñamos con un tullido o un chico con una herida que supura, con la escena de un crimen espantoso llena de miembros despedazados o con un robot amenazador, con un ladrón astuto o una estrella de cine vanidosa, no sólo debemos preguntarnos qué significado tienen en nuestras vidas, sino también cuál es su contexto mítico. Ese tullido ¿no será en realidad el cojo Edipo o Hefesto? ¿No es ese chico Filoctetes, cuya herida nunca se curaba, diciéndonos que no siempre podemos curar lo que nos aqueja? ¿No nos mostrará la escena criminal el cuerpo ritualmente desmembrado de Dioniso u Orfeo? ¿No será el robot el hombre de bronce llamado Talos, a quien Dédalo ordenó custodiar Creta? ¿No será el ladrón astuto el propio Hermes, que nos hurta cosas de nuestra vida cotidiana para tejer los sueños con ellas? ¿No será esa estrella de cine Narciso, contemplando eternamente su propio reflejo?

Puesto que los mitos contienen su parte de enfermedad y locura, horror y perversión, todo ello son propiedades del alma. Por ese motivo, los sueños que más nos perturban pueden ser los mejores: nos demuestran que estamos en contacto con el alma. Debemos, por tanto, procurar no alejarnos temblando de las pesadillas, no demonizarlas, sino distinguir qué dáimones presentan.

Otro tanto puede decirse de nuestras psicopatologías, o problemas psicológicos. No son como las enfermedades orgánicas. Son los tormentos y distorsiones que señalan las convulsiones de la psique encadenada. Fueron precisamente esas convulsiones –los síntomas obsesivos, compulsivos, neuróticos e «histéricos»– las que llevaron a Freud y a Jung a descubrir el inconsciente, y de ahí a redescubrir el alma. Pero, como ha observado James Hillman, estos descubrimientos han hecho que se confundan con demasiada frecuencia tres cosas diferentes: el inconsciente, las patologías y el alma.¹⁵ Es decir, que confundimos el redescubrimiento del alma con el lugar donde ocurrió: la consulta del psicoanalista. En consecuencia, empezamos a creer que sólo hallaremos nuestra alma a través de la terapia y el análisis. Cuando, en realidad, fueron los síntomas de poca cordura, como

las pesadillas, los que marcaron el despertar del alma de su sueño ilustrado y no el tratamiento de dichos síntomas. No eran más que los gritos amortiguados de los dáimones marginados regresando del exilio.

De hecho, los síntomas son muy resistentes al tratamiento: es posible desprenderse de uno, pero regresa bajo otra forma. El terapeuta avezado va adonde el síntoma lo lleve, utilizándolo como hilo que lo guiará, a través del laberinto, hasta el daimon que está actuando en la psique del paciente. El dios que subyace en los síntomas, por ese mismo motivo, también los cura. No podemos negar a quienes sufren dolencias mentales los beneficios a corto plazo de los fármacos, las técnicas conductistas y las terapias de aversión; pero todo esto, a largo plazo, tiende a reprimir la cura, y lo reprimido regresa bajo otro aspecto. Debemos intentar rastrear siempre los síntomas hasta su origen, lo que significa relacionarlos con un panorama más amplio, un contexto arquetípico, una narración mítica. De esta manera se volverán menos literales, compulsivos y devoradores. Empezarán a moverse más libremente, a adquirir significado y a desbloquear así nuestra colapsada psique, permitiéndole respirar de nuevo.

Nuestros miedos neuróticos, ansiedades y talones de Aquiles no implican necesariamente debilidad o fracaso. Cada uno es un complejo que contiene un arquetipo, que, a su vez, se abre a una deidad que nos introduce en un nuevo cosmos, en una nueva cosmovisión. Lo que parecen nuestros puntos débiles pueden ser en realidad portales a otro mundo, o grietas a través de las cuales los dioses afloran a la conciencia.

Los sueños nos recuerdan que existe Otro Mundo. No dejemos que nadie nos diga lo contrario. No permitamos que los hastiados literalistas o los estentóreos científicos nos desilusionen. Lo que de niños sabíamos instintivamente es verdad: el Otro Mundo de la magia y el hechizo es real, a veces terriblemente real; y desde luego mucho más que la realidad factual que nuestra cultura ha construido, ladrillo a ladrillo, para dejar fuera el color y la luz y evitar que echemos a volar.

ALMA Y DAIMON

En la cuestión sobre qué es el alma hay un matiz sorprendente y extraño, pero tan difundido que no puede omitirse. Está relacionado con la extendida idea de que todos tenemos un ángel de la guarda. Según una encuesta de los años noventa, el 69% de los norteamericanos cree en los ángeles, el 46% afirma tener su propio ángel de la guarda y el 32% ha percibido una presencia angelical.¹ Por ejemplo, Hope Macdonald describe en su libro *When Angels Appear* un incidente en el que una joven madre ve que su hija Lisa, de tres años, se ha escapado del jardín y está sentada en la cercana vía del tren. En ese momento el tren se aproxima, silbando. «Al salir de la casa corriendo y gritando el nombre de su hija, de repente ve a una figura asombrosa, vestida de blanco, que saca a la niña de la vía rodeándola con un brazo [...]. Cuando la madre llega al lado de su hija, ésta se encuentra sola.»²

Hay pocos relatos sobre ángeles de la guarda tan espectaculares como éste, pero un asombroso número de personas dan fe de alguna experiencia que atribuyen a la actuación de un ángel de la guarda, aunque se trate de una simple palabra de advertencia o, como es frecuente oír explicar, un simple toque en el hombro o un tirón de la manga.

Aunque el ángel de Lisa se ajusta a la concepción popular de los ángeles –un ser blanco, posiblemente alado, poderoso y protector–, no tienen por qué ser siempre así. La folclorista Katharine Briggs contaba que una amiga suya, viuda de un clérigo, se había herido un pie en el Regent's Park de Londres y, mientras estaba sentada en un banco preguntándose de dónde sacaría fuerzas para volver a casa cojeando, vio de pronto a un hombrecillo vestido de verde que, con una mirada bondadosa, le dijo: «Vete a casa. Te prometemos que esta noche el pie no va a dolerte». Luego desapareció. Y el intenso dolor se había ido. Anduvo tranquilamente hasta su casa y durmió toda la noche sin molestias.³

¿Y qué decir de los «ángeles» –breves o lacónicos como cualquier doctor– del próximo relato, publicado en el *British Medical Journal* de diciembre de 1998? Una mujer, identificada como AB, se encontraba leyendo en su casa cuando oyó una voz que le decía que no tuviera miedo y que había acudido con un amigo para ayudarla. Aunque AB nunca había tenido problemas psicológicos, fue directamente a un psiquiatra, que la «trató» con fármacos y orientación y le certificó que ya estaba curada. Sin embargo, poco después, estando de vacaciones, AB volvió a oír la voz o, mejor dicho, las dos voces. Éstas le dijeron que regresara de inmediato a Inglaterra porque le sucedía algo malo. Obedeció y, una vez en Londres, las voces le indicaron una dirección a la que debía acudir. Resultó ser el departamento de radiología cerebral de un hospital. Al llegar, las voces le ordenaron que solicitara un escáner por dos razones: tenía un tumor en el cerebro y el bulbo raquídeo inflamado. Su psiquiatra programó el escáner con la intención de tranquilizarla, aunque nada indicase la presencia de un tumor, lo cual le valió las críticas de sus colegas por haber cedido a los delirios hipocondríacos de AB. Sin embargo, los resultados demostraron que, en efecto, tenía un tumor, que le fue extirpado. Tras la operación, las voces volvieron y le dijeron: «Nos alegra haberte ayudado. Adiós». AB se recuperó por completo.

Como podemos ver, la idea de los ángeles de la guarda es tan desconcertante como variada, por lo que tal vez sea útil repasar brevemente su origen en la cultura occidental, ligado al origen de los ángeles en general.

Breve historia de los ángeles

Los ángeles entran en nuestra cultura por medio del Antiguo Testamento, aunque sus características no sean claramente definidas en él. Se convierten en figuras dominantes en los textos apocalípticos judíos que datan aproximadamente del siglo III a.C. en adelante. Es probable que ello se deba a que estos textos estaban influenciados por la tradición zoroástrica de Persia, donde los judíos habían permanecido cautivos. Los zoroástricos tenían ideas complejas sobre los ángeles, incluyendo una doctrina muy elaborada sobre los ángeles de la guarda, seres celestiales de luz que en cierta manera actúan como prototipo de los humanos. Pero los posteriores ángeles de los judíos tendían a ser impersonales; y, como Harold Bloom nos recuerda en *Presagios del milenio*, en modo alguno hechos de dulzura y luz. Como el arcángel Metatrón, los ángeles eran extremadamente ambiguos, imponentes e incluso aterradores.⁴ Recordemos que el profeta Mahoma solicitó ver al ángel Gabriel, que le había dictado el Corán. Como agente de la revelación del profeta, Gabriel bien podría ser considerado su ángel de la guarda. Sin embargo, cuando el deseo del profeta fue satisfecho, el impacto que le produjo ver a un ser tan inmenso, que ocupaba todo el horizonte y se extendía más allá de donde alcanzaba la vista fue casi mortal.⁵ En el Libro de Enoc (se sostenía entre algunos que Enoc se transformó en Metatrón cuando «camino con Dios, y desapareció, porque Dios se lo llevó»), los ángeles desean con lujuria a las mujeres de la tierra,⁶ como los misteriosos Nefilim, que descendieron de repente a la tierra en el libro del Génesis y «se juntaron con las hijas de los hombres». No es de extrañar que san Pablo advirtiera en la Epístola de los Corintios a la mujer «de llevar un velo sobre sus cabezas, por causa de los ángeles...».⁷ En la Epístola de los Colosenses previene contra la adoración a los ángeles, dando a entender que no hay diferencia entre ellos y los demonios.

No obstante, los ángeles encontraron a través de la tradición griega, antes que por la judía, la forma de introducirse en la cultura occidental, sobre todo a través de Dionisio Areopagita. Inicialmente se le tomó por un discípulo ateniense de san Pablo,

pero hoy sabemos que fue un monje sirio de finales del siglo v. Su libro *La jerarquía celeste* es el texto más influyente en la historia de la angelología. Fue él quien trató de aclarar la cuestión –plantada por los acólitos de san Agustín– sobre si los ángeles contaban o no con un cuerpo material, tomando partido decididamente por la inmaterialidad. Los ángeles eran seres puramente espirituales, afirmó; idea que santo Tomás de Aquino recogió con entusiasmo y tomó, en lo sucesivo, la Iglesia Católica Romana. Fue Dionisio quien estableció la jerarquía angélica en las nueve órdenes adoptadas por la ortodoxia católica, de querubines, serafines y tronos, a través de dominios, virtudes y potestades, hasta principados, arcángeles y ángeles; donde cada orden es un eslabón en la Gran Cadena del Ser que va desde Dios hasta la humanidad, los animales, las plantas y las piedras.

La idea de que los ángeles mediaban entre Dios y los hombres era en realidad mucho más antigua; Dionisio la tomó de los neoplatónicos. De hecho, todo su sistema teológico era una copia cristianizada de las doctrinas de Plotino, Jámblico y Proclo. Pero en la «teología» neoplatónica original, los seres mediadores no son los ángeles sino los daimones. La idea de los ángeles de la guarda procede del concepto griego del daimon personal.

Dáimones personales

En *El banquete*, Sócrates nos explica que «sólo a través de los dáimones se da la conversación y relación entre hombres y dioses, ya sea en estado de vigilia o sueño. Y el hombre experto en dicho intercambio es un hombre daimónico...».⁸ Sócrates hablaba con autoridad porque su daimon personal fue el más célebre de la Antigüedad. Apuleyo, autor de *Eros y Psique*, escribió un libro al respecto, explicando que el daimon de Sócrates se encargaba de mediar entre él y los dioses. Apuleyo afirmaba que los dáimones habitan en el aire, y tienen unos cuerpos tan transparentes que no se les ve, únicamente se les oye. Tal era el caso de Sócrates, cuyo daimon era conocido por limitarse a decir «no» cada vez que él se aproximaba a algún peligro o se dispo-

nía a hacer algo que desagradaba a los dioses. También los neoplatónicos creían que los dáimones eran tanto materiales como espirituales, pese a lo que afirmaron apologistas católicos posteriores, como Aquino. Decir que habitan en el aire es una metáfora para referirse al reino intermedio en el que viven, entre lo material y lo espiritual, como si participaran de ambos. Es el reino que el gran especialista en sufismo Henry Corbin denomina «mundo imaginal», donde prevalece una realidad diferente y daimónica. Es el reino intermedio descrito por C. G. Jung, que lo llamaba «realidad psíquica». Y por encima de todo es, por supuesto, el Alma del Mundo.

Todos tenemos un daimon, cuya tarea consiste no sólo en protegernos sino también en despertar nuestra vocación. No obstante, puede que estos dáimones sólo se hagan inusualmente patentes para quienes sienten una llamada excepcionalmente potente, la de una vocación fuera de lo común. Es el caso de los chamanes, poetas, curanderos, médiums y hechiceros, a los que Sócrates llamaba «expertos en el trato daimónico».⁹ Jung era uno de ellos, como evidencia su viaje al inframundo del inconsciente. Su primer encuentro manifiesto con su daimon ocurrió en un sueño con un ser alado que surcaba el cielo. Vio que se trataba de un anciano con cuernos de toro; llevaba un manojo de cuatro llaves, y así una de ellas como si se dispusiera a abrir una cerradura. Por supuesto, la cerradura que iba a abrir era de la psique inconsciente de Jung. Esta figura misteriosa, que se presentó a sí misma como Filemón, visitó a menudo a Jung a partir de entonces, no sólo en sueños sino también cuando estaba despierto. «A veces se me aparecía de un modo casi real», escribió Jung en *Recuerdos, sueños, pensamientos*, «como si fuera una personalidad viviente. Me paseaba con él por el jardín, y era para mí lo que los indios definen como un gurú. [...] Filemón y otras figuras de la fantasía me llevaron al convencimiento de que existen otras cosas en el alma que no produzco yo, sino que ocurren por sí mismas y tienen su propia vida. [...] Tuve con él conversaciones imaginarias y él hablaba de cosas que yo no había imaginado saber. [...] Él me explicaba que yo me comportaba con mis ideas como si las hubiera creado yo, mientras que, en su opinión, estas ideas poseían su propia vida como animales en el bosque o per-

sonas en una habitación. [...] Fue él quien me enseñó la objetividad psíquica, la "realidad del alma".»¹⁰

Aunque se trata de una imagen poco convencional del «ángel de la guarda», es conservadora si se la compara con el «espíritu familiar» de Napoleón, tal como lo describía Aniela Jaffé en *Apparitions*: «Lo protegía [...] y lo guiaba como un daimon, [...] y en determinados momentos adoptaba la forma de una esfera brillante a la que él llamaba su estrella, o lo visitaba con la figura de un enano vestido de rojo que lo advertía». ¹¹ Con todo, esto no resulta tan extravagante si tenemos en cuenta que, según Jámblico, el aspecto luminoso o *phasmata* es la otra forma de apariencia, junto a las personificaciones, con que prefieren manifestarse los dáimones. Los *phasmata* de los dáimones son «diversos y temibles». Se aparecen «en momentos diferentes [...] bajo formas distintas; unas veces parecen grandes y otras pequeñas, y aun así pueden ser reconocidos como *phasmata* de dáimones». ¹² Así que no es nada extraño que un daimon personal cambie su forma, y se muestre bien como un ángel de la envigadura de Gabriel, o bien como un enano rojo.

El *ka*

La idea de que cada uno de nosotros cuenta con un daimon personal está sorprendentemente difundida. Los romanos lo llamaban el *genius*, y le obsequiaban con sacrificios en su cumpleaños. ¹³ Es el *nagual* de Centroamérica y el *nyarong* de los malayos. ¹⁴ Es el «espíritu guardián» o «dios personal» de tantas tribus norteamericanas, desde el «hombre de ágata» de los navajos hasta el *sicom* de los dakotas o el «búho» de los kwakiutl; todos ellos acompañan, guían, protegen y alertan. Resultaría tedioso enumerar ahora todas las culturas que poseen esta creencia, pero valga mencionar dos o tres para ejemplificar qué sutiles son las diferencias en su concepción, dentro de un consenso amplio y general sobre su función como guardianes y guías.

Entre los aborígenes australianos, según explica C. Strehlow, los arandas reconocen un *iningukua* que nos acompaña a lo largo de la vida, nos avisa de los peligros y nos ayuda a evitar-

los. Aunque estamos unidos a este guardián, también estamos separados de él: vivía antes de nosotros y no morirá con nosotros. ¹⁵ El antropólogo Lucien Lévy-Bruhl resume sucintamente la desconcertante ambigüedad del daimon de un hombre, «que sin duda está en él, es él mismo, pero que al mismo tiempo lo trasciende, difiere de él por algunos de sus caracteres y lo mantiene bajo su dependencia». ¹⁶

Muchos pueblos de África occidental creen que, antes de llegar al mundo, cada uno de nosotros establecemos un contrato con un doble celestial que prescribe qué haremos con nuestra vida: cuánto viviremos, con quién nos casaremos, cuántos hijos tendremos, etcétera. «Entonces, justo antes de que nazcas, te conducen al Árbol del Olvido, al que abrazas, y a partir de ese momento pierdes todo recuerdo consciente de tu contrato.» Sin embargo, si no cumples con tus obligaciones contractuales, «enfermarás y requerirás la ayuda de un adivino, que empleará toda su habilidad para contactar con tu doble celestial y descubrir qué artículos del contrato estás incumpliendo». ¹⁷ No puedo evitar pensar que nuestras técnicas psicoterapéuticas podrían aprender algo de este procedimiento.

Más concretamente en África occidental, el comandante A. B. Ellis informaba de que los pueblos de lengua ewe creen en una segunda individualidad que vive en nuestro interior y se llama *kra*. Como suele ocurrir, se trata de un espíritu guardián que continúa existiendo después de nuestra muerte, momento en el que se introduce en un ser humano recién nacido o en un animal, o bien comienzan a vagar por el mundo. Como el *genius* romano, es homenajeado por parte de su anfitrión, sobre todo en su cumpleaños, cuando se sacrifica un animal en su honor.

Al mismo tiempo, el *kra* puede comportarse como la «sombra» o alma que ya he descrito en el primer capítulo. Por ejemplo, puede abandonar el cuerpo a voluntad y adentrarse en el Otro Mundo. Los sueños son las aventuras del *kra* en el Otro Mundo, y sentimos los efectos de sus actos cuando, pongamos por caso, despertamos con los miembros doloridos después de que el *kra* haya estado atareado o luchando en el mundo onírico. El *kra* tiene nuestro mismo aspecto; cuando se encuentra

con otros en sueños, está viendo los *keras* de otros, aunque puede reconocer a las personas a las que pertenecen por su parecido físico. Como el alma, puede abandonar el cuerpo, y nos quedamos fríos y sin pulso hasta su regreso –si no regresa, morimos–. Sin embargo, estos pueblos dicen que el *kra* no es el alma, ya que ésta continúa viviendo tras la muerte con independencia de aquél.¹⁸

Los pueblos vecinos, de lengua ga, llaman *okra* al *kra* y a veces lo identifican con el alma o *susuma*. Pero tampoco en este caso es realmente el alma, ya que en la mayoría de las ocasiones lo describen como un guardián que les ha ayudado en momentos de peligro, o que se ha alejado en épocas de desgracia.¹⁹

Según Vilhjalmur Stefansson, al nacer, los niños inuits llegan al mundo con un alma propia o *nappan*. Pero esta alma es tan insensata, inexperta y débil como un bebé, por lo que necesita de un alma más sabia y experimentada que cuide de ella. Se convoca por ello al alma de un ancestro fallecido, para que se convierta en el alma guardiana del niño, o *atka*.

El *atka* penetra en el niño y le enseña a hablar. Pero cuando el niño habla, es realmente el *atka* quien lo hace, con toda la sabiduría adquirida del ancestro. Así pues, el niño, por muy absurdas que puedan parecer sus palabras y acciones, es la persona más sabia de la familia. Si, por ejemplo, el niño llora pidiendo un cuchillo, la madre debe dárselo, porque es el ancestro quien quiere ese cuchillo y sería presuntuoso por parte de la joven madre pensar que ella sabe mejor que el *atka* qué le conviene al pequeño. Es más, si le negara el cuchillo, estaría ofendiendo al ancestro, que podría enfurecerse y abandonar al niño, lo que podría hacerle enfermar o incluso morir. De modo que es necesario consentirle todo a la criatura a fin de mantener complacido a su *atka*, el ancestro.

A medida que el niño crece, su propia alma o *nappan* se fortalece y desarrolla su sabiduría, hasta que, cumplidos los diez o doce años, ya es capaz de cuidar de él. En ese momento deja de ser tan crucial satisfacer al *atka*, por lo que es a partir de esa edad cuando se acostumbra a comenzar a castigar y disciplinar al niño.²⁰

De modo parecido, los bantúes del sur de África afirman que

cada hombre tiene un daimon, que lleva su mismo nombre y es el espíritu de un ancestro o padrino reencarnado en él. Este daimon es «la parte soberana de su alma, dentro de él pero sin él, que lo rodea y lo guía desde el nacimiento hasta la muerte».²¹ También en este caso el daimon se considera intensamente personal –«pertenece» exclusivamente a uno mismo–, y a la vez es extrañamente impersonal, ya que existe también fuera de nosotros. Entre los ashantis de África occidental, el *ntoro* es un espíritu que protege y guía.²² Sin embargo, se transmite de padre a hijo por medio de la unión sexual con la madre (a veces *ntoro* significa «semen»).

En el antiguo Egipto, el *ka* –en oposición al *ba* del que ya he hablado– era la fuerza vital de una persona, pero era experimentado como algo otorgado desde el exterior antes que como una emanación de sí mismo. Era representado en las pinturas murales mediante dos brazos alzados, solos o acoplados a la cabeza del «doble» de la persona. Sin embargo, el *ka* era un daimon personal y protector en sentido estricto únicamente para el rey, y tal vez también para algunos miembros de la élite de la nobleza que habían sido iniciados como chamanes en el mundo de los muertos donde el *ka* habita. Pues la «energía» del *ka*, por así decirlo, había sido recogida entre los ancestros –los muertos–, que la dirigieron hacia el reino físico y la infundieron en los humanos, los animales y las cosechas. Cuando alguien moría, se decía que «se iba con su *ka*», es decir, con el grupo o clan ancestral. Las tumbas tenían importancia porque eran «el lugar del *ka*», enclaves donde los muertos y los vivos podían comunicarse.²³

Las personas comunes sólo experimentaban el *ka* después de morir, y probablemente no como entidades individuales sino como el grupo ancestral que las absorbía. Para el rey, en cambio, el *ka* era una especie de daimon protector, descrito a menudo como alguien que caminaba tras él como un criado, y al que el rey podía percibir como una «persona» diferenciada. Como dice el rey Pepi del Reino Antiguo:

[El *ka*] armoniza conmigo y con mi nombre;
vivo con mi *ka*.

Expulsa el mal que está frente a mí,
elimina el mal que está detrás de mí.²⁴

Sin duda, las personas corrientes, los no iniciados, podían experimentar el *ka* como una sensación intensificada de poder individual, al igual que nosotros; pero experimentarlo como parte de la infraestructura psíquica era un exclusivo privilegio del rey. Seguramente, el habitante común del Antiguo Egipto nunca experimentaba con el *ka* el sentido de identificación personal que sentía con el *ba*.²⁵

El auge del daimon de Plotino

La paradoja del daimon personal es que también puede ser impersonal. La amiga de Katharine Briggs que se había herido el pie se encontró con un ser que clara e íntimamente estaba ligado a ella, aunque al mismo tiempo también casi formaba parte del paisaje, como un hada. Lo que quiero dar a entender es que, aunque el daimon personal es precisamente eso, personal, a la vez siempre está enraizado en las profundidades impersonales e incognoscibles de la psique. En otras palabras, también es una manifestación del Anima Mundi o Alma del Mundo, como el caso de Plotino expresa con claridad.

Cuando Plotino vivía en Roma, acudió a él un sacerdote egipcio que, deseoso de exhibir sus poderes teúrgicos, le pidió que le dejara invocar una manifestación visible de su daimon. El sabio accedió y el rito se celebró en el templo de Isis ya que, según el sacerdote, era el único lugar puro de Roma. Sin embargo, para sorpresa de todos, resultó que el daimon era un dios, y el sacerdote quedó tan impresionado que el dios desapareció antes de poder ser interrogado.²⁶

El propio Plotino se mostró elocuente en relación al tema del daimon personal. Sostenía que toda psique humana es un espectro de niveles posibles, y que podemos optar por vivir en cualquiera de ellos (cada uno de nosotros es un «cosmos intelectual»); y, sea cual sea el nivel que uno elija, el siguiente que esté por encima ejercerá como daimon. Si uno vive bien, podrá

vivir en un nivel más elevado en la próxima vida, y entonces el nivel del propio daimon ascenderá a su vez; así sucesivamente hasta llegar al sabio perfecto, cuyo daimon es el Uno, la fuente trascendental y meta de todo lo que existe. En otras palabras, para Plotino el daimon no era un ser antropomórfico, sino un principio psicológico interior; el nivel espiritual que está por encima de aquel en el cual estamos conduciendo nuestra vida.²⁷ Así pues, está en nuestro interior pero, a la vez, es trascendente, lo que sugiere que es tan personal como un «familiar» y, simultáneamente, tan impersonal como un dios. Jámblico fue más lejos al afirmar que los dáimones personales no son fijos, sino que pueden desarrollarse o tal vez desplegarse de acuerdo con nuestro desarrollo espiritual; Jung diría que, en el proceso de individuación, pasamos del inconsciente personal al inconsciente impersonal y colectivo: de lo daimónico a lo divino. Cuando nacemos se nos *asigna* un daimon, decía Jámblico, que gobernará y dirigirá nuestras vidas, pero nuestra labor es *obtener* un dios en su lugar.²⁸

Esta doctrina procede de un relato o mito que aparece en *La república* de Platón, sobre un hombre llamado Er que tuvo eso que hoy denominamos una experiencia cercana a la muerte.²⁹ Trajo noticias no sólo de lo que ocurre tras la muerte, sino de lo que acontece antes del nacimiento. Dijo que somos nosotros quienes escogemos la vida que llevaremos, pero que se nos asigna un daimon que actuará como guardián y nos ayudará a realizar nuestra elección. Luego pasamos bajo el trono de la Necesidad, y una vez fijado el patrón de nuestra vida, nacemos. Nuestros dáimones portan el esquema imaginativo de nuestras vidas. Establecen el mito personal, por así decirlo, que vamos a tener que representar a lo largo de nuestra existencia. Es la voz que nos llama para realizar nuestro verdadero propósito, nuestra vocación. La realidad del daimon personal la confirma el hecho de que persiste en la mente humana, de modo que, por más que deseemos dejar atrás el viejo relato de Platón, éste aflora una y otra vez con distintos ropajes.

El psicólogo Julian Jaynes fue guiado por su daimon mientras escribía un libro sobre el tema de qué es el conocimiento y cómo lo adquirimos. Había acabado sintiéndose completamente

hundido y perdido. Una tarde se tumbó en el sofá, según cuenta, «en plena desesperación intelectual». «De pronto, rompiendo una quietud absoluta, surgió una voz fuerte, clara y distinta que parecía provenir de la parte superior de mi lado derecho y dijo: “¡Incluye al conocedor y a lo conocido!”. Miré absurdamente al suelo exclamando “¿hola?”, buscando a quien fuese que estuviera en la habitación.»³⁰

Pero Jaynes era un hombre de mente científica, por lo que naturalmente pensó que se trataba de una «alucinación auditiva». Cabe señalar a su favor que las consideraba un hecho bastante común, sobre todo en el pasado, con anterioridad a que nuestro cerebro se dividiera en los hemisferios derecho e izquierdo. Antiguamente, pensaba, la «persona» del cerebro derecho hablaba directamente con la «persona» del cerebro izquierdo (el «yo»). Hoy en día, esta comunicación se ha interrumpido y ya no oímos instrucciones de los «dioses», o bien lo hacemos sólo de forma intermitente. Jaynes escribió sus conclusiones en una prestigiosa obra, *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*. Pero podemos ver que sólo hizo lo que tan a menudo hace el científicismo: tomar un mito antiguo y reinventarlo, pero en un sentido literalista.

Otro ejemplo de esta literalización es el cuento del «gen egoísta».³¹ En las primeras páginas del libro que lleva dicho título, Richard Dawkins juzga imposible no hablar de nuestros «genes egoístas» como si fueran dáimones personales. Ellos «crean forma», dice, «moldean materia» y «eligen». Ellos son «los inmortales». Ellos nos «poseen» y nosotros no somos más que «torpes robots» cuyos genes «nos crearon en cuerpo y alma».³² Este lenguaje antropomórfico bien poco tiene que ver con el de la ciencia, pero no tengamos esto en cuenta. Y es que Dawkins está inconscientemente literalizando un mito, y una parte de sí mismo sabe que es natural personificar. Cuando nos pide que creamos que nuestros más preciados atributos son mera biología puesta al servicio de nuestros genes, no repara en que invierte y literaliza el orden tradicional – y, diría yo, verdadero –, que ve, en sentido contrario, nuestra vida corpórea como un mero vehículo de nuestro daimon, alma o «yo más elevado».

Según Dawkins, y de hecho según la mayoría de científicos,

el «gen egoísta» nos es asignado por el Azar y nos somete a su inexorable Necesidad –el modelo al que los genes nos obligan a dar vida–. Azar y Necesidad, los dioses mellizos de la ciencia, son quienes tienen en principio el cometido de gobernar nuestra vida. Pero el daimon de Platón cuenta una historia distinta que la ciencia, una vez más, ha invertido y convertido en literal. El daimon nos es asignado en función de la vida que nosotros hemos elegido de antemano. No somos el mero resultado azaroso del encuentro casual de nuestros padres, ya que nosotros los hemos escogido de la misma forma que ellos, les guste o no, se escogieron el uno al otro. Realmente llegamos al mundo, tal como dice Wordsworth, «arrastrando nubes de gloria». Tras esto quedamos, por lo tanto, indudablemente sujetos a la Necesidad; pero ésta se manifiesta como un hado o destino que también somos libres de negar. Por supuesto, no es conveniente: separarnos de nuestro daimon es perder su protección y su guía, es favorecer los accidentes y extraviarnos. Además, renegar del daimon desemboca en una simple ilusión de libertad. La libertad verdadera, paradójicamente, consiste en querer supeditar nuestros deseos egoístas a los imperativos del daimon personal, cuyo servicio es la libertad perfecta.

Bellotas y robles*

En *El código del alma*, James Hillman –el mejor psicólogo analítico postjunguiano– desarrolla toda una psicología infantil basada en la idea del daimon personal. La denomina la teoría de la bellota, y dice que «cada vida es moldeada por su imagen exclusiva, una imagen que es la esencia de esa vida y la llamada a su destino. Como la fuerza del hado, esta imagen actúa como un daimon personal, una guía que acompaña y te recuerda tu vocación [...]. El daimon motiva. Protege. Inventar y persiste con testaruda fidelidad. Se resiste al compromiso razonable y a menudo

* Este título se refiere al siguiente dicho: *Great oaks from little acorns grow*, literalmente, «los grandes robles crecen de pequeñas bellotas», es decir, todo lo importante procede de algo humilde. (N. de la T.)

ejerce lo anómalo y lo singular sobre su poseedor, sobre todo si lo hemos descuidado o nos hemos opuesto a él». ³³ En efecto, el daimon puede manifestarse con síntomas físicos y psicológicos, como una especie de medicina preventiva que nos retiene para evitar que tomemos el mal camino.

Puesto que representa el hado del individuo –ya que nuestra vida de «roble» adulto está latente en nuestro estado de bellota–, el daimon personal es clarividente. Conoce el futuro –tal vez no con detalle, ya que no puede manipular los acontecimientos, pero sí el patrón general–. Es aquella parte en nuestro interior que siempre está inquieta e insatisfecha, deseosa y nostálgica, incluso cuando estamos en casa. El filósofo existencialista Martin Heidegger se refiere precisamente a esto cuando habla de «esa sensación extraña pero familiar de que siempre hemos sido quienes somos, de que no somos sino la manifestación de cosas decididas tiempo atrás». ³⁴

Pero debemos advertir que el daimon no es nuestra conciencia, desconocida en el antiguo universo repleto de daimones. La conciencia es un producto de la cultura judeocristiana. Perteneció a la idea de la moralidad y, más adelante, al superego freudiano: la voz de los padres, la Iglesia, el Estado o cualquier institución social que establece qué es correcto y qué no lo es. Pero el daimon no es un moralista. De hecho, puede oponerse a la conciencia, como cuando pensamos que debemos «hacer lo correcto» –casarnos con esa chica, aceptar el trabajo más seguro...– mientras el daimon nos susurra: «No lo hagas. Te apartarán de tu verdadero yo y quedarás vacío y desconcertado». Por raro que parezca, hasta es posible pedirle a nuestro daimon que cumpla nuestros deseos, por maléficos o ruines que sean; podemos apropiarnos del poder daimónico para nuestros propios fines egoístas.

En suma, nuestro comportamiento no sólo lo conforma el pasado, como tiende a suponer la psicología; puede conformarlo retroactivamente el futuro mediante la intuición de hacia dónde nos llevará nuestra vocación y en qué estamos destinados a convertirnos. Hillman cita varios ejemplos extraídos de biografías de personajes conocidos. A veces el niño sabe en qué puede convertirse, como Yehudi Menuhin, que, de muy pequeño, insistió

en tener un violín y cuando recibió uno de juguete lo destrozó; su daimon, que ya era maduro, no se rebajó a tocar un simple juguete infantil. Otras veces, el niño teme saber en qué ha de convertirse: Manolete, el mejor y más valeroso torero, se aferraba a la falda de su madre como si ya supiera a qué peligros se enfrentaría de adulto. ³⁵ Winston Churchill fue un alumno mediocre, enviado a lo que hoy llamaríamos clases de refuerzo, como si aplazara el momento de tener que empezar a trabajar para ganar el premio Nobel de Literatura. Así pues, cuando veamos que un niño brillante se descarria, deberíamos vacilar antes de culpar a sus padres y a su pasado. Al fin y al cabo, los daimones no tienen padres, y sus planes para esos niños difieren de los de sus progenitores o de las exigencias conformistas de la escuela. Resulta remarcable nuestra afición por achacar al desatino de los padres los comportamientos infantiles aberrantes: en las sociedades tribales, la causa de todo lo que va mal siempre procede de otra parte. Se atribuye a la brujería, a la violación de un tabú, al incumplimiento de rituales, al contacto con lugares desfavorables, a un enemigo remoto, a un dios furioso, a un fantasma hambriento, a un ancestro ofendido, etcétera. Pero nunca a aquello que tu madre y tu padre te hicieron o no años atrás. En las biografías de personas excepcionales a menudo encontramos conflictos con la autoridad y la disciplina de la escuela –todos los síntomas del «trastorno por déficit de atención»–; ¿no es posible que, en algunos casos, tal comportamiento presagie a un individuo cuya intuición le ha dicho que la enseñanza común y corriente es irrelevante, cuando no una distracción, para su elevado propósito daimónico? Es tarea nuestra buscar el ángel en el extravío de los niños, y no apresurarnos en medicarlos, someterlos o disciplinarlos.

Aquellas almas excepcionales que adquieren conciencia de sus daimones, como le ocurrió a Jung, tienen la satisfacción de culminar su propósito y, por lo tanto, su verdadero yo. Pero eso no las hace inmunes al sufrimiento, pues, ¿quién sabe qué páramos nos hará atravesar el daimon antes de que alcancemos la isla de los bienaventurados? ¿Quién sabe qué luchas y heridas nos esperan –como a Jacob– en manos de nuestro ángel? Nuestro daimon no nos enseña a buscar una *cura* para nuestros su-

frimientos, sino una forma sobrenatural de *usarlos*.³⁶ «Me costaba mucho convivir con mis ideas», escribió Jung al final de su larga y fructífera vida. «Llevaba un daimon dentro de mí [...]. Me dominaba, y si a veces me mostré implacable fue porque estaba en poder de un daimon [...]. Las personas creativas tienen poco poder sobre su propia vida. No son libres. Son esclavas y se rigen por su daimon [...]. El daimon de la creatividad pudo conmigo.»³⁷

Aunque pueda resultar más difícil de apreciar, el daimon también está presente en personas que no parecen tener nada excepcional. Tal vez no sea una llamada al éxito o al encanto mundanos, ni a la grandeza o incluso la santidad, pero no deja de ser una llamada a su *carácter* o naturaleza.³⁸ Todos conocemos a personas que llevan una vida en apariencia rutinaria, que no han sido llamadas a tareas de excepción como la de poeta, chamán o conquistador del universo, pero a las que vemos centradas, realizadas, relajadas, interesadas, de buen humor, *buenas*. Y parecen, además, felices. En griego, felicidad era *eudaimonia*, tener un buen daimon o un daimon complacido. No se trata de qué hacen –pueden ser vendedores de zapatos o pastores–, sino de *cómo* lo hacen, con qué arte, integridad y entusiasmo. Su vocación no radica en su trabajo sino en su vida: en el bar, en la familia o en sus aficiones. En su vida imaginativa más íntima. Es tan probable, o incluso más, que alcance la santidad la inadvertida pero generosa madre de cinco hijos que un gran artista. Pues su llamada puede ser el pasar inadvertida, ser lo más convencional posible, pero no de una forma que la anule sino que le haga exaltar el valor de las pequeñas cosas – como hacer la colada o conducir un coche –, sembrando la armonía, la colaboración y el bienestar. Son personas de un atractivo antiheroísmo en una época en que lo heroico suele oler a sospechoso: los constructores de imperios, los amasadores de fortunas, el divismo de los artistas, los grandes triunfadores... Ninguna vida es mediocre cuando se contempla desde el interior, desde el punto de vista del daimon.

Esto nos lleva a una de las cuestiones más espinosas en torno al daimon personal: ¿por qué sólo nos protege a veces? Por cada persona que obedece el susurro del daimon y se niega a subir al

avión defectuoso, otras cien fallecen. No hay una respuesta definitiva. Podríamos decir que la voz del daimon no ha sido escuchada o atendida –algo demasiado común–, o que el destino de esas cien personas era morir exactamente en ese momento, en ese lugar y de esa manera. Lo que sí podemos afirmar es que aquello que desde fuera parece azar o infortunio puede considerarse destino desde dentro, a través de los ojos del daimon. El destino es el significado interno del azar. Observemos, además, que la idea griega de destino carecía totalmente de la inevitabilidad del fatalismo.³⁹ Se refería al tipo de acontecimientos que, por más que se racionalicen a posteriori, siguen resultando impropios. El destino era responsable de los acontecimientos esencialmente carentes de causa, aquellos que no cuadran. En otras palabras, no todo está rígidamente dispuesto en un plan divino e infalible, sino que es susceptible de intervenciones daimónicas que simplemente te golpean ligeramente el codo o te hacen pestañear. *Moirá*, el hado, significa «parte» o «porción». El hado, como el daimon, tiene sólo una parte de responsabilidad en lo que ocurre. De modo que cuando el daimon frustra o dificulta o altera nuestras intenciones con su intervención –tal vez con algo insignificante, como una duda o una sensación extraña–, decimos después que fue cosa del destino.

Hillman añade una cláusula importante a su teoría de la bellota. El dicho en sí sugiere crecimiento y desarrollo, y consideramos esto positivo, pues damos por hecho que el progreso es algo bueno y que nuestras vidas han de significar «crecimiento» personal.⁴⁰ Sin embargo, como ya he sugerido, olvidamos que esas ideas no son absolutas, sino que son invenciones relativamente recientes: son producto de la Ilustración del siglo XVIII, que fomentaba la soberanía de la razón y el mito del progreso y el desarrollo. Olvidamos que estas palabras son simples metáforas que deberíamos evitar tomar de forma literal, como si fueran hechos. Convendría recordar que, antes de la Ilustración –por ejemplo, en el Renacimiento–, pensábamos que la naturaleza humana era inmutable y que el regreso a un pasado ideal era un paso adelante.

Así pues, aunque sin duda estemos empeñados en la labor de «hacer alma», la metáfora del «progreso» racional puede indu-

cirnos a error. No podemos aplicar al daimon las metáforas de crecimiento orgánico o maduración, como gran parte de la psicología hace en relación con la psique. Lo que Platón denomina nuestro paradigma (*paradeigma*), la imagen de nuestra vida, está en manos del daimon desde el nacimiento. Ya estamos completos desde el principio. «Yo no me desarrollo», dijo Picasso; «yo soy.»⁴¹ Somos más bien un conjunto de muchas facetas, y a lo largo de nuestra vida nos corresponde ver cada faceta de nuestro yo, como si el daimon nos fuese presentando a distintas divinidades; un viaje que es más bien descendente, circular y laberíntico, que ascendente, hacia delante y recto.

El daimon invalida la visión convencional de la psicoterapia, según la cual lo sucedido en el comienzo de la vida determina lo que ocurre luego. Para el daimon nuestra vida no es una cadena de causas y efectos. No somos producto de nuestra historia. Más bien somos criaturas ahistóricas, para las cuales los hechos históricos de nuestra infancia y desarrollo posterior son espejos en los que vislumbramos nuestra imagen primordial.

Por último, para recordarnos que todos estamos asociados a un ser divino, sin que importe lo inútiles que les parezcamos a los demás o a nosotros mismos, podemos tomar una representación arquetípica de la relación entre lo humano y el daimon. No pienso tanto en Fausto y Mefistófeles como en Wooster y Jeeves, los personajes de P. G. Wodehouse. ¿Cómo es posible que un incompetente, insignificante e inútil como Bertie Wooster se las arregle para conservar a un sirviente como el divino Jeeves? La respuesta, supongo, es la humildad.

«—Oye, Jeeves, ayer conocí a un hombre en el club que me dijo que me jugara hoy la camisa a *Corsario* en la carrera de las dos. ¿Qué te parece?

—Yo no se lo recomendaría, señor. La cuadra no está optimista.

—Y hablando de camisas, ¿ya llegaron las de color malva que encargué?

—Sí, señor. Las he devuelto.

—¿Las has devuelto?

—Sí, señor. No le habrían favorecido...

—Los grandes hombres de esta época no son más que muchedumbre cuando tú pasas por su lado.

—Muchas gracias, señor. Procuro complacer en lo que puedo.»⁴²

El daimon y la musa

Para el poeta, el daimon no es exactamente su musa, pero a veces puede parecerse a ella. La musa suele ser una bendición desigual, a juzgar por los retratos que Keats hace de ella en *Lamia* y *La Belle Dame sans Merci*: se trata de figuras pálidas, frías e irresistiblemente atrayentes que seducen al poeta, lo consumen como vampiros en su propio beneficio y lo dejan «vagando lívido y solo». Una vez que ha despertado, la implacable musa hará lo que sea por convertirse en el centro de la personalidad, dejando de lado cuanto nosotros mismos consideremos nuestro yo. La recompensa en lo que a logros se refiere puede ser enorme, pero las musas son también peligrosas; y es probable que la vida cotidiana, con sus pequeñas comodidades y satisfacciones, se vea afectada.

El laureado poeta Ted Hughes llamaba a su musa el «yo poético». Éste es idéntico al daimon. Como escribe con profunda emoción en *Winter Pollen*, es «aquella otra voz que, desde los primeros tiempos, acudió al poeta como un dios, tomó posesión de él, entregó el poema y después lo dejó».⁴³ Era axiomático, dice, que viviese su propia vida separada de la personalidad cotidiana del poeta, que estuviese completamente fuera de su control y que fuese, por encima de todo, sobrenatural. Además, continúa, su principio básico es «la ley antigua y en otros tiempos divina de la psicodinámica, que establece lo siguiente: cualquier comunión con esta otra personalidad, en especial si incorpora alguna forma del yo verdadero, es sanadora, y redime el sufrimiento de la vida y proporciona alegría».⁴⁴

Hughes relacionaba conscientemente la vocación del poeta con la de los chamanes que, al menos en Siberia, a menudo debían sus poderes a dáimones femeninos con quienes estaban casados simbólicamente, o cuyos atributos femeninos incorpo-

raban en sus ropas, a veces incluso realizando las labores de la mujer y hablando el lenguaje femenino. Había una norma fundamental para aquellos que eran llamados por el daimon: ser chamán o morir. Es decir, debes aprender a realizar el peligroso viaje al Otro Mundo, rescatar las almas allí perdidas y traer de vuelta las canciones y mitos de los que depende el orden social. De no hacerlo, tal vez no morirás literalmente, pero tu vida ya no merecerá el valor de ser vivida; pues te extraviarás, perderás tu significado y tu propósito, perderás tu propia alma. Tampoco es fácil deshacerse del fiel daimon, que, si es desatendido, te acosará con sueños, imágenes y obsesiones hasta hacerte enloquecer.

W. B. Yeats se encuentra entre aquellos a quienes Hughes identificó como poseedores de una vocación chamánica; y, al igual que Jung, a menudo experimentó al daimon como antagonista. Éste llega, dice Yeats, «no como afín sino buscando su propio opuesto. Hombre y daimon alimentan el hambre en el corazón del otro».⁴⁵ He aquí una imagen de una relación dinámica e incluso erótica entre nosotros y nuestros dáimones. De hecho, Yeats pensaba que el suyo era femenino y lo comparaba con el Anima Mundi. Es la mente dormida en oposición a la que está en vigilia. Es decir, Yeats identifica a su daimon con el inconsciente y, más concretamente, con una personificación del inconsciente colectivo o alma del mundo. Sus relaciones con ella eran inversas y recíprocas: «Cada cual moría la vida del otro y vivía la muerte del otro»,⁴⁶ dice, adaptando un fragmento de Heráclito y remitiendo a la visión neoplatónica de que el alma adquiere más belleza y vigor cuanto más disminuye la fortaleza del cuerpo. Vemos, pues, que el daimon no sólo nos llega como mentor, gurú o guía, sino que también puede hacerlo, como en el caso de Hughes o Yeats, como conflicto y oposición: alimentando su hambre y su arte, sí, pero ¿a qué precio para sus vidas?

A Ted Hughes la vocación de poeta le llegó en un extraño sueño, cuando su mudable daimon adoptó un inesperado giro chamánico. Según nos cuenta, en su segundo curso en la Universidad de Cambridge, donde estudiaba lengua inglesa confiando en mejorar así su escritura, empezó a sentir una inexplicable resistencia a elaborar ensayos cada semana, pese a que el

profesor le gustaba y tenía mucho interés en la asignatura. Esa resistencia fue en aumento. «Era de un tipo angustiante, como una defensa encarnizada.» Al final, «me detuvo por completo».

La última jornada destacable, estaba completamente atascado en un trabajo, con el que cada día batallaba durante horas, llenando folios que luego hacía pedazos. Eran las dos de la madrugada y se encontraba «agotado, sentado a la mesa de mi habitación, inclinado sobre un folio con unas cuatro líneas escritas en la cabecera [...]». Al final tuve que dejarlo correr e ir a acostarme [...].

»Empecé a soñar. Soñé que continuaba sentado a mi mesa, inclinado sobre el folio y contemplando las mismas líneas de la cabecera. Entonces, algo en la puerta llamó mi atención. Me pareció haber oído algo por allí. Aguardé, escuchando, y vi que la puerta se abría despacio. Una cabeza asomó en el umbral. Tenía más o menos la altura de la cabeza de un hombre, pero era evidente que pertenecía a un zorro, aunque en esa zona apenas había luz.

»La puerta se abrió del todo y una figura bajó la breve escalera y atravesó el cuarto hacia mí; era a la vez un hombre delgado y un zorro que andaba erguido sobre sus patas traseras. Era un zorro, pero del tamaño de un lobo. Al acercarse a la luz, vi que su cuerpo y sus miembros parecían recién sacados de un horno. Cada centímetro estaba abrasado, humeante, carbonizado, agrietado, y sangraba. Sus ojos, al mismo nivel que los míos estando yo sentado, tenían el brillo intenso del dolor. Continuó hasta encontrarse a mi lado. Entonces abrió la mano —vi que era una mano humana, aunque estaba quemada y sangraba como el resto de él— y puso la palma sobre el espacio en blanco de mi página. Al mismo tiempo, dijo: “Para, nos estás destruyendo”. Luego levantó la mano y vi la huella de sangre, como un emblema mágico de épocas remotas, una muestra de quiromántico, con todas sus líneas y rayas, en un rojo húmedo y brillante sobre la página.

»Desperté de inmediato. La impresión de realidad fue tan absoluta que salí de la cama para ir a mirar mis papeles sobre la mesa, casi seguro de que vería la huella de sangre».⁴⁷

El daimon adopta medidas impactantes y hasta desesperadas para anunciarse a quien lo niega. Adoptó una forma animal para

que Hughes se alejara de ese enfoque académico de la literatura que estaba sofocando su creatividad poética y la vida instintiva de la que ésta dependía. Hughes dejó los estudios de lengua inglesa y completó su formación en la facultad de arqueología y antropología.

Cualquier chamán reconocería su sueño como un requisito para el tambor mágico que los lleva cabalgando hacia el Otro Mundo. También, por las formas que adopta, vemos que el daimon puede mostrarse muy ambiguo. Incluso puede embaucarte para mostrarte la verdad. Jack Preger llevaba doce años trabajando como granjero cuando, un día arando el campo con su tractor, oyó con claridad una voz que le decía que se hiciera médico. Receloso, preguntó a la voz quién demonios era. La voz respondió: «Soy el Paráclito». Jack desconocía el significado de la palabra, así que la buscó en el diccionario. Resultó ser «el Espíritu Santo». Le impresionó que la voz hubiera demostrado su validez objetiva, por así decirlo, anunciándose como alguien que él, como sujeto, no podía haber conocido. Llegó a la conclusión de que la voz no era un delirio, sino una vocación. Se convirtió en médico y dedicó muchos años a ayudar y curar a los más pobres y desfavorecidos de las calles de Calcuta.⁴⁸

Por supuesto, no es infrecuente toparse con el daimon como figura religiosa: Jesús, Buda o la Virgen María. Ni podemos negar categóricamente que a una persona se le haya aparecido el personaje sagrado con el que asegura haberse encontrado. Sólo podemos recordar que el daimon es universal y no confesional, que es capaz de adoptar el aspecto que mejor se adapte al destinatario y que es el intermediario entre nosotros y la deidad a la que tengamos en estima. No hay ningún problema en llamarlo, por ejemplo, voluntad de Dios.

Alma, yo y daimon

En resumen: al daimon personal se le ha llamado, no sin razón, alma. O el «alma principal». O una de varias almas. Pero realmente es el guía y guardián del alma, cuya potencialidad soporta, como un paradigma. Cuanto más lo buscamos, más nos

esquiva, ya que, como todos los dáimones, es huidizo y mutable. Ni siquiera podemos asignarle un género, pues tiene la capacidad de aparecer como ángel o animal, como masculino o femenino, o como ninguno de los dos. Sócrates siempre se refería al suyo mediante el género neutro: *daimonion*.

El daimon, como el *ka*, puede ser entendido como una personificación de los ancestros; se trata de una metáfora válida porque, al igual que el daimon, los ancestros están íntimamente ligados a nosotros y, al mismo tiempo, están separados y lejos, como los muertos. Se puede pensar en él como un ancestro determinado, como creen los inuits, que acompaña a nuestra alma novata hasta que le crecen las alas y es capaz de volar por sí misma. Es como la voz del inconsciente o de nuestro «más elevado sí mismo». Es la «pequeña voz callada» que debemos escuchar entre el desconcierto y el terremoto de la existencia. Si bien no es un dios, como muy bien podría serlo, es el intermediario a través del cual nos comunicamos con los dioses, y ellos con nosotros. Puede ser un *Doppelgänger* cuyo distanciamiento implica enfermedad, locura o muerte. Cobra aún más vida cuando estamos muriendo, y más conciencia cuando dormimos. Dirige el despliegue de nuestra alma, pero sin desarrollarse él mismo. Es una paradoja.

Si estamos en armonía con nuestro daimon, se nos acercará, llenándonos de un sentimiento de determinación excepcional. Nuestra vida egocéntrica se desvanece y vemos más allá de nosotros mismos, maravillándonos de lo lejos que hemos llegado y de haber logrado mucho más de lo que nos creíamos capaces. Nos sorprende cuánto hemos cambiado, y que seamos a la vez la misma persona que en nuestra primera infancia. Todos hemos mirado fugazmente a través de los ojos del daimon y hemos vislumbrado el panorama de nuestra vida extendiéndose ante nosotros, prefigurando lo que aún nos queda por perfeccionar; o, más bien, puesto que es el punto de vista de la consecución, la vida que debemos vivir como si fuese a posteriori. A todos, me atrevería a decir, se nos ha concedido un presentimiento visionario de los males que deberemos soportar, tal vez; pero esto queda mitigado por el sentido del destino, de la rectitud y de una vida llena de significado.

ALMA Y ESPÍRITU

La última palabra en materia de dáimones personales la tiene Yeats, que escribió lo siguiente en su libro *Mitologías*: «Creo que fue Heráclito quien dijo: el daimon es nuestro destino. Cuando pienso en la vida como una lucha contra el daimon que eternamente nos enfrentará al más duro de los trabajos que no son imposibles, entiendo por qué hay una profunda animadversión entre un hombre y su destino, y por qué el hombre no ama nada más que a su destino [...]. Estoy convencido de que el daimon nos libera y nos engaña, y de que tejió sus mallas desde las estrellas y lanzó la red desde su hombro...».⁴⁹ He aquí un retrato del daimon personal tan desalentador como hermoso, teñido, como el de Jung, de vibrante melancolía. Pues el daimon es implacable y nos exige que realicemos la labor más complicada que podamos, sea cual sea el coste humano. No es de extrañar que los sentimientos que abrigamos hacia el daimon sean ambiguos, como él mismo demuestra ser. Por lo tanto, que se cuide todo aquel que invoque a su ángel de la guarda: puede no resultar tan dulce y amable como nos harían creer todos esos libritos New Age que hablan de los ángeles. Te protegerá, sí; pero sólo a esa parte de ti que ejecute su plan para tu yo. Te guiará, desde luego, pero ¿quién sabe qué periplo por el desierto implicará esto? Y, porque el daimon personal tiene finalmente su base en el impersonal Fundamento del Ser, serás inevitablemente conducido hasta la salida de tus profundidades.

Un día del año 1600, Jacob Böhme estaba sentado en su habitación cuando «posó la vista en un plato de estaño que reflejaba la luz del sol con un esplendor tan maravilloso que se sumió en un éxtasis interior, y le pareció que era capaz de ver los principios y fundamentos más profundos de las cosas. Lo creyó una simple fantasía y, a fin de ahuyentarlo de su mente, salió a pasear por el campo. Pero allí percibió que podía observar el corazón mismo de las cosas, de las hojas y la hierba, y que la verdadera naturaleza armonizaba con lo que había contemplado en su interior».¹

Existen dos clases de experiencia mística: la visión del Creador y la visión de lo creado. La segunda, a su vez, se puede dividir en dos tipos: la visión del Amado y la visión de la Naturaleza. Böhme fue un gran místico protestante, una figura clave en el eslabón entre el pensamiento neoplatónico del Renacimiento y los románticos. A mi parecer, su experiencia es la primera que constituye lo que denomino la visión de la Naturaleza. Aún es bastante común en nuestros días. Por ejemplo, en 1969 Derek Gibson iba a su trabajo en su moto cuando advirtió que el ruido del motor se había reducido a un murmullo. «De repente, todo cambió. Podía ver claramente igual que antes la forma y sustan-

cia de las cosas; pero, en vez de mirarlas *a* ellas, miraba en su interior. Veía bajo la corteza de los árboles y *a través* de los troncos. También miré *dentro* de la hierba, y todo estaba enormemente ampliado. ¡Hasta el punto de que veía moverse a los organismos microscópicos! Y luego no sólo estaba viendo todo eso, sino que estaba literalmente *en su interior*. *Al mismo tiempo* que miraba dentro de esa masa de vegetación, era consciente de cada brizna de hierba y cada pliegue de los árboles, como si los hubieran colocado ante mí de uno en uno para que me introdujera en ellos.»²

En la visión de la Naturaleza, cada objeto está imbuido de significado e importancia. Todo es una presencia. Todo tiene alma. Empleando un lenguaje religioso, diríamos que todo es sagrado; unas veces inspira júbilo y otras pavor, pero siempre sobrecoge. El ego queda abolido, uno ni es auto-consciente ni se encuentra separado, sino consciente de uno mismo en íntima participación con todos los demás seres. No existe ningún deseo, salvo el de continuar en ese estado que el experto en arte Bernard Berenson llamaba el Ello (*Itness*):

«Era una mañana de principios de verano. Una neblina plateada titilaba y se estremecía sobre los tilos. Su fragancia colmaba el aire. La temperatura era como una caricia. Me acuerdo —no necesito recordarlo— de que me subí a un tocón y de pronto me sentí inmerso en el Ello. No lo llamé por ese nombre. No necesitaba palabras. Ello y yo éramos uno.»³

Gerard Manley Hopkins, sacerdote jesuita y poeta, denominó «Ello» (*It*) al carácter esencial de las cosas:

Cada ser mortal hace una sola cosa, siempre la misma:
expresa que cada ser habita en lo interior;
marcha en sí mismo; y habla y anuncia
gritando que *soy lo que hago, y que para eso he venido*.⁴

No parece que abunden los testimonios de la visión de la Naturaleza anteriores al inicio del siglo XVII. Esa época constituyó un hito histórico, ya que fue entonces cuando la antigua cosmovisión medieval comenzó a ser desbaratada por nuestra moderna visión científica del mundo. De pronto nos encontramos

separados de la Naturaleza, observándola objetivamente, sin participar en ella como antaño. Así pues, deberíamos decir que la visión de la Naturaleza constituye tan sólo un retorno a la norma previa a la división de la consciencia respecto al mundo «exterior». ¿Acaso no llamamos hoy místico a lo que es convencional en las culturas tradicionales y lo fue una vez para nosotros?

En tal caso, puede que éste sea el motivo de que en nuestra cultura la visión de la Naturaleza suela producirse en la infancia y la adolescencia, antes de ser «instruidos»; o en personas que, como Wordsworth, nunca perdieron —según su amigo Coleridge— esa percepción de la naturaleza propia de la infancia, en la que

... con un ojo sosegado por el poder
de la armonía, y la honda potestad de la dicha,
vemos el interior de la vida de las cosas.⁵

Tales visiones son el impulso que se encuentra no sólo detrás de las obras artísticas, sino también de la investigación científica, porque, tal como señaló Platón, el principio de toda filosofía es el Asombro.

La experiencia mística es también un ejemplo extremo de un tipo de conocimiento que todos poseemos, incluso aquellos científicos que niegan que se trate de conocimiento. No es cognición objetiva, sino reconocimiento subjetivo, en el sentido platónico del conocimiento como un recuerdo de la realidad que ya conocíamos antes de nacer. Es algo inmediato e intuitivo, lo que solía llamarse gnosis: conocemos una cosa al participar imaginativamente en su cualidad única, y no al medir objetivamente su naturaleza cuantitativa. La iluminación repentina a altas horas de la madrugada, el destello de un rayo en la oscuridad o el instante del tipo «manzana de Newton» proporcionan el germen de una teoría o de toda una visión del mundo que, posteriormente, es minuciosamente confirmada por métodos empíricos. Una sola experiencia mística, aunque dure apenas un minuto —ya sea de la Naturaleza, de otra persona o de Dios—, constituirá un momento determinante de nuestra vida, una piedra an-

gular del conocimiento con la que mediremos todos los demás tipos de conocimiento por su proporción de verdad. Es una experiencia infrecuente, pero no sucede tan raramente como pensamos. El proyecto de investigación de sir Alistair Hardy desarrollado en Oxford durante los años setenta descubrió que el 36% de los británicos había tenido experiencias místicas.⁶

El encuentro de Wendy Rose-Neill con Dame Kind se produjo mientras cuidaba su jardín. De pronto fue intensamente consciente de cuanto la rodeaba: el olor a hierba, el sonido de los pájaros y el crujir de las hojas. «De repente sentí el impulso de tumbarme boca abajo en la hierba», dijo, «y al hacerlo, fue como si una especie de energía fluyera a través de mí, como si yo formara parte de la tierra que me sostenía. La frontera entre mi yo físico y lo que había a mi alrededor parecía disolverse, y mi sensación de separación se esfumó. De una forma extraña me sentí mezclada en total unidad con la tierra, como si yo estuviera hecha de ella y ella de mí [...]. Me sentí como si de repente hubiera cobrado vida por primera vez, como si despertara de un sueño largo y profundo al mundo real [...]. Me di cuenta de que me rodeaba una increíble energía de amor, y de que todo, lo viviente y lo inerte, se encuentra inextricablemente ligado dentro de un tipo de consciencia que no puedo describir con palabras.»⁷

Todos aquellos que atraviesan una experiencia mística coinciden en tres aspectos. Primero: resulta difícil de describir, no sólo porque es intensamente personal sino también porque la experiencia en sí trasciende el lenguaje. Segundo: siempre es *concedida*, es decir, no es posible inducirla mediante un acto de voluntad, aunque cierto grado de preparación o entrenamiento pueda ayudar. Lo que los cristianos llaman gracia, el don de Dios, parece ser clave. Tercero: para todos los beneficiarios de las experiencias místicas, éstas son más importantes, e infinitamente más significativas, que su estado normal. Son revelaciones de la realidad. Tras pasar por una experiencia de este tipo, nadie dice: «Ahora me doy cuenta de que fue un sueño, una alucinación o un delirio, pero ya he recobrado el juicio». Dicen más bien lo contrario: «La vida corriente parecía un sueño en comparación con la realidad que estaba viendo». A la vez, las cosas corrientes no están tergiversadas como pueden estarlo en los

sueños. Todo es exactamente igual que de costumbre pero más vívido, colorido, y, sobre todo, pleno de significado.

Es imposible decir con certeza si las diferencias en los relatos de experiencias místicas entre, por ejemplo, cristianos e hindúes responden a vivencias distintas o bien a una misma pero filtrada por lenguajes, culturas y creencias diferentes. Lo único que cabe decir es que lo experimentado nunca es del todo independiente de la cultura a la cual pertenece el sujeto.

La Visión del Amado

Mientras que la Visión de la Naturaleza parece al alcance de cualquiera en todas las culturas, existe otro tipo de experiencia mística que parece específica de la cultura occidental. Podría denominarse la «Visión del Amado». Nuestro idioma queda aquí en desventaja, ya que la palabra «amor» debe servir para designar al menos cuatro diferentes tipos de amor, denominados en griego: *epithymia*, que a grandes rasgos es sinónimo de lujuria; *philia*, el amor mutuo entre amigos o parientes; *eros*, el amor sexual; y *agape*, que en Grecia significaba un «banquete de amor» o comunidad de amor, y que los cristianos adoptaron para referirse al amor entre miembros de la Iglesia y, en especial, al amor puro de Dios. Así pues, una expresión más precisa para la Visión del Amado podría ser la «Visión de Eros».⁸

Si la Visión de la Naturaleza es la experiencia mística del Alma del Mundo, múltiple, no humana e impersonal, la Visión de Eros es la experiencia mística de una sola persona, de un ser humano, como imagen propia del alma individual. Puede ocurrir en un instante –amor a primera vista– y sus rasgos característicos son los de una experiencia de sobrecogimiento: el Amado al que veneras está por encima de ti y desconoce tu existencia. Hay deseo sexual, pero no lujuria, que por definición convierte al Amado en objeto y por lo tanto en inferior.

Al parecer esta visión del amor surgió entre los trovadores medievales, que cantaban a un «amor cortés» en el que los caballeros obedecían y adoraban castamente a sus damas, a las que colocaban en pedestales y reverenciaban en la distancia. La

amada, incluso podía desconocer que tenía un caballero amante que llevaba a cabo en secreto nobles actos dedicados a ella. Este tipo de amor se convirtió en la plantilla para nuestra idea moderna de amor «romántico», del que pensamos que transforma para bien el carácter del amante. También creemos que está al alcance de cualquiera, que todos tenemos derecho a enamorarnos profundamente aunque de hecho, comparativamente, se trate de una experiencia rara. A pesar de todo, su imagen posterior, por así decirlo, persiste hoy en día en todo aquel que sufre la tortura de un amor no correspondido hacia alguna distante Belleza, desde la inalcanzable estrella de cine o el icono pop hasta el chico o la chica del último curso del colegio. Como amor cortés, no tiene nada de *philia* –el tipo de amor basado en la amistad, el compañerismo, los intereses compartidos, etcétera– que, combinado con *eros*, parece ofrecer la mejor posibilidad para un matrimonio feliz.

Además, nuestro moderno énfasis en el enamoramiento resulta desconocido para los pueblos tribales y la cultura occidental anterior a la época medieval. En otras palabras, está culturalmente determinado; es más bien el efecto del culto al amor cortés, no su causa. El ejemplo más famoso es el de Dante, que ve a Beatriz por las calles de Florencia y queda arrebatado. «Ahora has visto tu beatitud»,⁹ dice una voz. Su belleza no se corresponde con la idea que Platón tiene de ésta, según la cual existiría un estándar de belleza objetivo e impersonal. Beatriz puede ser más o menos hermosa que otras muchachas; la cuestión es que, para Dante, ella es completamente hermosa por ser Beatriz. También experimenta la fuerte impresión de que amarla es análogo a amar a Dios, de que su amor por ella está a un breve paso del amor a Dios, tanto más cuanto que su belleza es un signo de su gracia: cuando ella muera, irá al Cielo. Y muere, como sabemos; *La divina comedia* de Dante es el relato de su viaje por el Otro Mundo –Infierno, Purgatorio y Paraíso– para encontrarla de nuevo. Pues Beatriz es la imagen del alma de Dante; y el viaje de Dante, como el de todos nosotros, es la búsqueda de su propia alma.

Un desarrollo posterior de esta Visión del Amado son las distintas historias que constituyen el mito de Tristán e Iseo. Éste

ofrece la raíz metafórica de nuestra moderna creencia –o esperanza, diría yo– de que el amor romántico no tiene por qué ser el anhelo no correspondido de un amado superior, sino una relación de amor mutuo. Tristán e Isolda son dos figuras heroicas de estilo épico: ambos son aristócratas; él es el más apuesto, el más valiente, etcétera; ella, la más hermosa, la más virtuosa, etcétera. Se enamoran. Pero no pueden casarse porque Isolda ya es la esposa del rey Marc, a quien Tristán debe absoluta lealtad. Su relación es un tormento, no porque no puedan tener relaciones sexuales –las tienen, aunque muy raras veces–, sino porque su deseo sexual es en realidad «la expresión simbólica de su verdadera pasión, que es el anhelo de dos almas por fundirse y ser una, consumación imposible mientras tengan un cuerpo, por lo que su objetivo último es morir en brazos del otro».¹⁰ Y eso es lo que sucede, pues la fusión de dos almas sólo puede darse después de la muerte.

Su amor es esencialmente religioso, porque cada cual es para el otro el bien último y absoluto. Todas las relaciones con las demás personas o con el mundo palidecen, son insignificantes al lado de su amor. En su libro *Passion and Society*, Denis de Rougemont sostiene –pienso que de forma convincente– que las historias de los trovadores difundían en realidad una forma de cristianismo cántara y hereje, y que el amor cortés del caballero por su dama inalcanzable era en el fondo el anhelo del alma por un Dios remoto. En todo caso, Platón y Dante coinciden en suponer que el amor por una persona hermosa conduce al amante más allá de lo humano, hasta «la fuente increada de toda belleza».¹¹ La diferencia es que en Platón la ascensión es impersonal y trasciende el cuerpo, mientras que en la visión cristiana de Dante es personal e incluye el cuerpo. Cuando Dante se reencuentra al fin con Beatriz en el Paraíso Terrenal, vuelve a experimentar su amor de origen, pero con más intensidad. Y Beatriz permanece con él, mientras efectúa su último ascenso hacia Dios.

Esto sugiere que el amor no tiene por qué ser un anhelo no correspondido ni el deseo de convertirse en una sola persona. Puede ser mutuo, siempre que cada uno ame también algo más grande que el otro, como si el amor tuviera que circular a través

del otro hasta la Fuente del amor para regresar después en un proceso dinámico y recíproco. Conservamos un atisbo de esta idea cuando insistimos en casarnos en la iglesia, «ante los ojos de Dios», como hacen tantas personas que de lo contrario nunca pondrían los pies en ella. Parte esencial de esta dinámica es la capacidad de la imaginación para ponerse en la piel del otro. Éste es un requisito para la compasión, por supuesto, pero también es el inicio del amor. Este amor se vuelve mutuo cuando el Amado te corresponde poniéndose en tu piel. En su libro *The Descent of the Dove*, Charles Williams llamó a esta reciprocidad la doctrina de la sustitución («Yo soy en ti») y el intercambio («como tú eres en mí»).¹² Pensaba que sólo se da en la cultura cristiana porque se fundamenta en la idea, desconocida para los griegos, de que podemos ser «en Cristo» tal y como Él puede ser «en nosotros». «He estado crucificado con Cristo», dijo san Pablo; «y yo ya no vivo, es Cristo quien vive en mí.»¹³ Para Williams, sustitución e intercambio son el modelo de todas las relaciones, especialmente la de amante y amado. En eso consiste el matrimonio. Hasta la impersonal Visión de la Naturaleza significa experimentar el yo *en* todas las cosas, ya que todas las cosas están en ti.

La sustitución depende del acto imaginativo de ponerse uno mismo en el lugar del Otro; el intercambio depende de la fe —en que el Otro nos corresponda—. Los griegos eran capaces de lo primero, pero carecían de la idea de lo segundo. Poseían el concepto de alma individual, pero carecían del de lo personal. Las demás personas no eran almas inmortales análogas en las que pudiera hallarse un amor mutuo, como el de Dante y Beatriz. La belleza de los griegos era un atributo impersonal mediante el cual se ascendía por la escala de la contemplación hasta el conocimiento de la Forma de la Belleza misma. Así que carecían también de un Dios capaz de amarnos personalmente, idea ausente también en el Antiguo Testamento pero introducida por Cristo. Estamos tan influidos por el cristianismo, seamos o no conscientes de ello, que hemos olvidado que la experiencia mística —el amor, de hecho— puede ser impersonal, como lo era para los griegos. Es muy posible que muchas personas que se consideran ateas tengan un sentido más marcado del orden imperso-

nal del mundo que de un Dios personal. Aman el Alma del Mundo en su aspecto impersonal, por así decirlo, en lugar de su manifestación como deidad personal.

Nos pasamos la mayor parte de nuestra vida buscando la consumación del deseo. Si la encontramos, es fugaz y anhelamos recuperarla. De lo contrario, seguimos intentándolo porque todos, antes de nacer, hemos visto las Formas divinas, incluida la Forma de la Belleza. Así pues el deseo no es sino el anhelo inconsciente de regresar a esa culminación inefable. El deseo en sí es una expresión de nuestra mortalidad, de nuestra separación respecto al Fundamento de todo Ser, al que ansiamos regresar.

Nuestra separación comporta sufrimiento. No podemos soportar el dolor del deseo no consumado. Crea en nosotros un vacío y un hueco, que nos vemos tentados de colmar ilegítimamente. (La mística moderna Simone Weil lo expresó de forma tajante: «Todos los pecados son intentos de colmar vacíos».)¹⁴ El deseo, que es bueno, se degrada. Al querer mitigar nuestro dolor deformamos nuestro deseo infinito y lo transformamos en esa ansia ilimitada que antes recibía el nombre de concupiscencia. Su esencia consiste en querer placer y satisfacción a través de otro, pero sin querer al otro. El anhelo del alma por el Amado inalcanzable se convierte en el intento del promiscuo de desvincular el sexo del alma, y de sustituir la calidad de lo íntimo y profundo por lo meramente cuantitativo. Recordemos a Don Giovanni en la ópera de Mozart, para quien lo importante no es el amor, ni siquiera el sexo, sino el listado de sus conquistas. Las mujeres se convierten en un conjunto de piezas intercambiables, como en el caso de la pornografía dura, que despieza la belleza femenina reduciéndola a detalles anatómicos. El porno no evoca a Eros, sino que despoja a la belleza de su poder para evocar el sufrimiento del amor.

Del mismo modo, la sombra del amor mutuo es la enfermedad de la pasión sexual tan bien descrita por Marcel Proust. En este caso, ni siquiera el acto sexual produce satisfacción, ya que lo que se desea es la asimilación total del otro, en cuerpo y alma, en uno mismo. Dicho de otro modo, un deseo sin esperanza que Tristán e Isolda sólo pudieron resolver con la muerte, que nos

aboca a una rabia posesiva y celosa, a la angustia y desesperación, y a un incremento exponencial del deseo, como el de un adicto, con cada acto sexual, que no consigue mitigar su hambre ilimitada. Puede que los griegos carecieran del concepto del poder transformador del amor mutuo, que fue posibilitada por la idea cristiana del alma personal, pero lo sabían todo sobre la pasión sexual violenta. La consideraban una forma de locura –posesión de Eros–, que privaba de toda dignidad y llevaba a traicionar a los amigos.

Hoy en día somos especialmente propensos a esta locura, porque hemos perdido la profundidad religiosa que podía contener y definir el deseo del alma por algo más allá de lo humano. Esta pérdida nos obliga a depositar en otras personas –tanto en amantes como en parientes, hijos y amigos– muchas más esperanzas de las que pueden soportar. Lo cual conduce a una inevitable decepción cuando nuestros amados no resultan ser las figuras divinas e idealizadas que adoramos. La paradoja es que sólo podemos amarnos realmente unos a otros si también amamos algo más allá de nosotros mismos.

La visión de Dios

Por otro lado, si no intentamos satisfacer nuestro deseo, y simplemente contenemos nuestros apetitos, entonces somos transformados por nuestro anhelo, como si el deseo se fuera destruyendo a sí mismo. Somos vaciados de todo hasta convertirnos en un doliente vacío que, como una aspiradora, atrae al poderoso torbellino del Amor mismo. Esto puede desembocar en una visión de Dios, algo que ocurre, tal como lo expresó un místico medieval anónimo, en «una nube de no saber», donde debes «resignarte a esperar en esta oscuridad cuanto sea necesario, sin dejar de anhelar a aquel a quien amas [...]. Debes entrar en un estado de nada [...] un estado de “no lugar”, en el que no estás fuera ni encima de ti, ni tampoco detrás o a tu lado».¹⁵

A diferencia de la Visión de la Naturaleza o del Amado, esta experiencia no se suele dar espontáneamente, a cualquiera y en cualquier momento; requiere cierto grado de preparación, me-

dante plegarias, ayunos, meditación y autonegación. Unos pueden alcanzarlo antes que los demás si tienen aptitudes –es decir, vocación– para ello; otros quizá no lo alcancen nunca. Es el tipo de experiencia que Plotino tuvo hasta cuatro veces: una unión con el Uno, con Dios, con el Fundamento de todo Ser; pero se asocia particularmente con los cristianos de la época medieval, desde Walter Hilton y Richard Rolle en Inglaterra hasta Johann Tauler y John Ruysbroeck en Alemania, pasando por los grandes místicos españoles del siglo XVI: santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz.

En efecto, la experiencia mística era admisible en el mundo cristiano desde la Segunda Epístola de san Pablo a los Corintios: «Yo conozco a un hombre en Cristo», escribe, refiriéndose a sí mismo, «que hace catorce años, si en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, sábelo Dios, fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé que el mismo hombre (si en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe) fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables, que no es dado a un hombre el proferirlas».¹⁶

Pero el máximo responsable de la oleada medieval de experiencias místicas fue Dionisio Areopagita, del que ya hemos hablado. Junto a su rigurosa angelología, Dionisio trazó dos vías de salvación, dos caminos a Dios. El primero era la Vía Afirmativa, por la que el alma alcanza a Dios a través de intermediarios, desde la jerarquía de la Iglesia en la esfera terrenal hasta la jerarquía de los poderes angelicales en la celestial. Tomó directamente del neoplatonismo su sistema de intermediarios divinos, cuyos dáimones cristianizó y convirtió en ángeles. Esta Vía establece que todas las cosas son buenas y proceden de Dios; y que podemos llegar a Él a través de las cosas de este mundo, ya sea a través de la Naturaleza o de otras personas, tal como sugieren las visiones de la Naturaleza y del Amado.

El segundo camino a Dios es la Vía Negativa, por la que hay que renunciar a toda experiencia sensorial, a todo deseo y a todo pensamiento –incluso a toda comprensión– con el fin de llegar a Dios. Incluso hay que abandonar la idea de Dios mismo. El alma penetra en una oscuridad profunda de la que sólo la gracia de Dios puede liberarla.¹⁷ Allí, en la oscuridad que ni siquiera es oscuridad, sino que está más allá de la oscuridad y la luz, el es-

píritu se une extáticamente con la Luz Increada, aunque su identidad no queda anegada; pues en la «Supraesencia» todos los seres están «fundidos y no diferenciados».¹⁸ A veces, la oscuridad no es tal, sino una ilusión de ésta creada por la luz Divina, que ciega el alma con su resplandor. Conviene señalar que ningún místico genuino ha afirmado nunca que tal experiencia sea necesaria para la salvación, ni que constituya una prueba de santidad. Tal como nos recuerda san Juan de la Cruz, «ninguna visión, revelación o sentimiento celestial, ni nada más grande que todo ello, vale lo que el más mínimo acto de humildad...».¹⁹

Puesto que no existen palabras para describir el encuentro con Dios, el místico sólo puede decir qué no lo es, o bien recurrir a metáforas extraídas del amor humano –tal y como la Visión de Eros utiliza metáforas extraídas del amor divino–. En su poema más conocido, san Juan de la Cruz describe el arrebato de la unión de su alma con Dios en los mismos términos de un amante que se escabulle en plena noche, y trepa por la escalera secreta de la silenciosa casa, sin otra guía que su corazón ardiente, hasta donde aguarda su Amado.²⁰ La noche es su «noche oscura del alma», en la que es purgado de todo sentido natural, de todo anhelo y conocimiento humano, para alcanzar la visión divina. El mito de Eros y Psique también parece relatar bajo la forma de un amor humano la iniciación del alma al amor divino.

Otra metáfora popular del amor a Dios es la luz y, en particular, el fuego, como la «nube coloreada de llamas» que súbitamente envolvió a Richard Maurice Bucke mientras se dirigía a su casa en un coche de caballos. «Por un instante pensé en un incendio, en alguna inmensa explosión cercana [...], después supe que el fuego estaba en mi interior. Justo entonces me sobrevino una sensación exultante, de júbilo inmenso [...] una iluminación intelectual imposible de describir...»²¹

Bucke llamó a esta experiencia «conciencia cósmica», y parece del mismo tipo que la atravesada por el matemático religioso Blaise Pascal el 23 de noviembre de 1654, «desde las diez y media hasta las doce y media de la noche», según escribió en un trozo de pergamino que se halló cosido a una de sus prendas tras su muerte, en 1662:

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob», no de filósofos y estudiosos.

Certeza, certeza, sincera alegría, paz.

Dios de Jesucristo [...].

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.²²

Plotino describe el camino a la unión mística con el Uno en tres vías, o, mejor dicho, en una sola vía expresada por medio de tres metáforas espaciales:²³ un viaje *ascendente*, hacia una cumbre espiritual; un viaje *adentro*, hacia una cumbre que se encuentra en lo más hondo de uno mismo, una vez expulsadas todas las imágenes externas –percepciones sensoriales, ideas intelectuales o conceptos espaciales–; y un viaje *atrás*, un *epistrophé* o «vuelta» al origen, fuente de todo, incluido uno mismo.²⁴ El autoconocimiento es el conocimiento de aquello de lo que procedemos. Todo esto puede resumirse en las últimas palabras (según la disposición de Porfirio) de sus textos: «El vuelo del solitario al Solitario».

Para Plotino, la unión con el Uno consistía también en unirse consigo mismo, de modo que el alma no pierde su identidad en el Uno. El camino del alma tampoco es lineal, sino un giro circular en torno a su fuente y centro, tal como lo describe Jung, con el fin de entretenerse en una unidad donde dos se hacen uno. Plotino prefirió la primera vía, el viaje «ascendente», basado en el ascenso a la belleza absoluta descrito por Platón en *El banquete*, y que, por ello, tanto puede entenderse como un texto iniciático o como un diálogo sobre el amor humano. Plotino describe sus propias experiencias místicas de manera enigmática, como si despertara fuera de su cuerpo dentro de sí mismo, haciéndose externo a todas las cosas que están dentro de sí. Contempla una belleza maravillosa con la certidumbre de estar en comunión con el orden más elevado de las cosas, uniéndose con lo divino.²⁵

A diferencia de la de los místicos cristianos –a la que se asemeja en gran medida–, su ascensión, es intelectual, no recíproca (el alma desea al Uno, que en sí no puede desear), y más que el

resultado de una gracia sobrenatural, es una predilección natural del alma. Puesto que está naturalmente enraizada en el fundamento divino, el alma puede regresar allí de acuerdo con la ley psíquica según la cual todo tiende a volver a su fuente.²⁶ De ahí que la unión de Plotino con el alma resulte algo fría para nuestra sensibilidad; algo impersonal comparada con el encuentro cristiano con un Dios personal, que arde repentinamente en la oscuridad para inflamarnos de éxtasis.

Nuestra naturaleza doble

La Vía Negativa y la Vía Afirmativa son ejemplos extremos de dos componentes o tendencias humanas básicas. Se las ha calificado de muchas maneras: masculina y femenina, intelectual y emocional, la conciencia y el inconsciente, *yang* y *yin*, cerebro izquierdo y cerebro derecho, sol y luna, unidad y multiplicidad, clásica y romántica, apolínea y dionisiaca, clara y oscura, etcétera. Cada pareja es una metáfora de la tensión que desdobra nuestra vida o nuestro ser. Los términos que yo he elegido para expresar dicha tensión son «espíritu» y «alma», ya que son términos de gran resonancia y con connotaciones religiosas. No hay que entenderlos como sustancias, ni siquiera como conceptos teológicos, sino más bien como símbolos;²⁷ y, como tales, no es posible definirlos con exactitud. Sólo pueden intuirse elípticamente, mediante las asociaciones que evocan.

La Visión de la Naturaleza y la Visión de Eros pertenecen a la Vía Afirmativa. Son visiones de lo creado. Digamos que corresponden al *alma*.

La visión de Dios pertenece a la Vía Negativa. Es una visión del Creador, o de la Fuente. Corresponde al *espíritu*, el cual siempre desea la unidad y rechaza la visión de la multiplicidad propia del alma.

El espíritu se expresa con metáforas de ascensión, elevación y luz. Alza el vuelo y planea como Peter Pan o Ícaro. Anhela la trascendencia, alzarse sobre el mundo. Veloz y directo como una flecha, escala la montaña sagrada de la autonegación y la plegaria hacia la iluminación; o los peldaños de la Razón hacia la

Ilustración. Razón pura, filosofía pura, matemática pura, luz pura, amor puro... El espíritu es puritano; su objetivo es la vida del monje ascético en su celda, o del científico en su higiénico laboratorio. Vuelve la espalda a lo que ve como una contaminación o confusión del alma.

El alma se expresa con metáforas de descenso, profundidad y oscuridad. Tiende al inframundo y al sendero indirecto. No es trascendente sino inmanente, y yace oculta dentro del mundo. Lenta y serpenteante, sigue la espiral de la imaginación hacia su oscura sabiduría. Prefiere la penumbra a la luz, pues allí las cosas se confunden y los mundos se entremezclan. Desconfía de la «pureza», pues sabe que la realidad es compleja y turbia.

Al espíritu le molesta que el alma siempre esté intentando retenerlo allá abajo, o que lo enrede justo cuando él acababa de salir de la cama para embarcarse en otra gran aventura. El alma tira de él con el residuo de un sueño de ansiedad, o le trasquila las alas con una irritación repentina o un estado de abatimiento. Las imágenes e impulsos, recuerdos y miedos, flatulencias y ataques de risa del alma entorpecen todo el tiempo las nobles y solemnes meditaciones del espíritu. La importante labor de éste es interrumpida, como la mía ahora, por ensueños o ruidos de barriga. Él se esfuerza por llamar al orden al alma, por controlar sus deseos, vaciar su imaginación, o hacerle olvidar sus sueños. Pero, cuanto más puritanamente niega esos dáimones, más fortalecidos regresan ellos, e incluso más distorsionados, como los sensuales demonios que tentaron al pobre san Antonio en su cueva del desierto.

El espíritu desea morir literalmente para el mundo, y arrojar todas sus imágenes y vínculos al aire puro, limpio y despejado del desierto o la cumbre montañosa; el alma muere para el mundo literal y halla la verdad y el sentido en las profundidades de todas las imágenes y vínculos.

El espíritu carece de sentido del humor. Si hace una broma, es de tipo «cósmico», o sea, sin gracia. Al alma le encantan todo tipo de bromas, de la agudeza más sutil a la payasada más grotesca.

El alma sostiene que la base de toda realidad es la imagen, el mito, el relato, la ficción, en definitiva, la imaginación. El espí-

ritu afirma que todo eso es irreal, ilusorio y contrario a la razón. Prefiere los «hechos», sobre todo los que son «precisos y concretos». Si algo no es literal, no es real. El alma replica que lo irreal es el literalismo, pues no es más que un producto de la perspectiva literalista del espíritu, como las ascensiones que él convierte en escaladas de montañas o los viajes al Otro Mundo que convierte en peregrinajes, mientras ella permanece en las relucientes cavernas de la Imaginación. Los hechos, dice ella, no son más que ficciones del espíritu.

El afilado espíritu lo quiere todo bien a la vista, blanco o negro, esto o lo otro; el alma sostiene que las cosas no son así, sino siempre ambiguas, paradójicas, un poco de esto y un poco de aquello. El espíritu tiene grandes ideas, en cuya novedad insiste. El alma afirma que no existen ideas nuevas, sólo viejos mitos presentados con atuendos modernos, y necesitamos una nueva capacidad de penetración para ver a través de ellos.

El espíritu se opone a la enfermedad y rehúye la muerte; el alma ve la enfermedad como una de sus más valiosas manifestaciones, y la muerte como su propio reino. Saborea la muerte, cuya amargura es una iniciación; el espíritu salta sobre la muerte y su oscuridad para enfatizar la luz del renacimiento.

El alma es poesía; el espíritu, prosa. Los libros que llevan en su título la palabra «alma» suelen tratar (y ser obra) del espíritu, y rebosar de abstracciones y generalizaciones sobre los deleites de la Luz, el Amor, la Unidad, Dios, la Energía o la Consciencia. Nuestra dificultad para mantenernos despiertos leyendo esos libros se debe al deseo del alma de que regresemos a su reino de sueños e imágenes, o tomemos un libro que contenga una buena historia. Ella nos cierra los ojos al resplandor místico; nos tapa los oídos ante la banalidad de la trascendencia, ante los largos discursos, las grandilocuentes perogrulladas de los aspirantes a gurús o de los espíritus, ángeles y hermanos del espacio «canalizados». «Gloria a Dios», dice el alma (a través de G. M. Hopkins), «por las cosas moteadas», por todo lo que sea «contrario, original, sobrante y extraño; todo lo que sea voluble, o particular (¿quién sabe cómo?).»²⁸ Ella ve al espíritu como Virginia Woolf veía a Lowes Dickinson: «Siempre vivo en el Todo, siempre la vida en el Uno; siempre Shelley y Goethe, y luego

pierde la bolsa de agua caliente; sin reparar en un rostro o un gato o un perro o una flor, si no forma parte del flujo universal». Y es que el problema reside, como dijo Woolf, en que «no se puede escribir sobre el alma directamente. Si la miras, se desvanece; pero contempla el techo, en Grizzle, o a los animales más ordinarios del zoológico que estén a la vista del paseante en el Regent's Park, y el alma se colará dentro».²⁹

El espíritu quiere reclutar al alma para sus propósitos: progreso, crecimiento, mejora. Transforma la juguetona autosuficiencia del alma en autoayuda práctica. Sin duda, nuestra pasión por la autoayuda se sustenta en esa musculosa ética protestante del trabajo que, plena de culpabilidad, resultaba tan admirable en los primeros colonizadores y considera aún a América su hogar espiritual. El alma ve las rigurosas pautas de meditación del espíritu como una forma de represión, que niega su infinita variedad de imágenes.

El espíritu ama la humanidad pero, a diferencia del alma, no le interesan tanto las personas. Es noble y serio, mira por encima del hombro la afición del alma por el rumor, el chisme y la elaboración de mitos. Desconfía de las apariencias y desaprueba el maquillaje, los peinados raros y los zapatos elegantes. No entiende que el cotilleo del alma es interés por las relaciones y los contactos personales; que su gusto por el adorno es una expresión de su interés por la Belleza, de la que el espíritu siempre intenta ver «qué hay detrás», y alcanzar la Verdad.

El espíritu es quien siempre postula algo «más elevado» «detrás de» la imagen, como por ejemplo un nouméno detrás de un fenómeno, un dios detrás de un daimon o un Dios detrás de los dioses. Pero el alma afirma que la cosa no es así de literal. El sentido de «lo que hay detrás» se erige en el campo de visión del alma y le provee de su sentido de dimensión, misterio y profundidad. De modo que las estructuras y jerarquías a las que tan apegados estamos también son imposiciones del espíritu al flujo del alma. Podemos permitirnos las jerarquías, como hizo Plotino con su sistema de emanaciones y los evolucionistas con su visión de una gran cadena del ser, pero a condición de que usemos todo ello como herramientas, modos de entender, en lugar de para asegurar que es todo lo que hay.

La observación de tal rigidez fue lo que llevó a W. B. Yeats a sostener temporalmente: «Me río de Plotino y sus ideas y le grito en sus barbas a Platón», como escribe en su poema «La torre»; más adelante, sin embargo, se retractó. «Olvidaba que es nuestra mirada la que los ve como pura trascendencia. El mismo Plotino escribió: «Que toda alma recuerde, pues, para empezar, que el alma es la autora de todas las cosas vivas, que ella insufló vida: de todo lo que se alimenta en tierra o el mar, de todas las criaturas del aire y las estrellas divinas del cielo; ella hizo el Sol, formó y ordenó el vasto cielo y dirige toda esa marcha rítmica, y es un principio distinto de todos aquellos a los que proporciona ley, movimiento y vida».»³⁰

Para el pensamiento espiritual y jerárquico, los dáimones son como mucho el eslabón perdido entre este mundo y el de «arriba». Pero para el alma son el tejido de un único mundo que cambia de forma y nos muestra muchos aspectos diferentes, ya sean espirituales o materiales, según la perspectiva o el dios a través del cual miremos.

El espíritu, que es utópico, siempre está alzando el vuelo para fraguar un nuevo futuro, o tramando un programa social con que dar paso a la Nueva Jerusalén. No ve el momento de olvidar el pasado, abandonar el hogar y deshacerse de los lazos familiares y las antiguas tradiciones. El alma, que es arcádica, siempre desea volver a la Edad de Oro y reinstaurar las condiciones del Edén.³¹ Adora el recuerdo, el pasado, las viejas costumbres y a los antepasados. Le gustan los ciclos inmutables de las estaciones, los festivales y las sagas.

Mientras que el espíritu ve el pasado como una estática, retrada, primitiva, supersticiosa y antihigiénica Edad Oscura, el alma lo contempla como una nutritiva fuente de cultura sagrada, armonía social y relación adecuada con la Naturaleza. En nuestra cultura laica, el alma regresa —a tenor de los índices de audiencia de la televisión británica— en forma de interés por los jardines, los viejos edificios, las antigüedades, la arqueología, la genealogía y los documentales sobre la naturaleza.

Cuando la poeta Kathleen Raine oyó cantar a dos chicas de la isla escocesa de Eigg mientras hacían la colada, sin otro acompañamiento que el canto de los pájaros y el sonido del mar y del

ganado —sin ningún sonido moderno—, señaló: «No parecía tanto que entráramos en el pasado como en lo inmutable, en la norma perdurable, en lo familiar».³² Y esto también forma parte de la visión gozosa de la Naturaleza; el modo en que deberían ser las cosas, y que lo son, si abrimos los ojos y el corazón no a lo que está más allá de este hermoso mundo, sino a lo que está envuelto en él.

Uno y múltiple

Aunque de mis palabras se desprenda la impresión de que el espíritu y el alma son opuestos, esto no es necesariamente así. Dicha impresión es el resultado de la perspectiva del espíritu, preponderante en nuestra cultura basada en un monoteísmo que tiende a polarizar espíritu y alma, Afirmativo y Negativo, este mundo y el siguiente, ángeles y demonios o espíritu y materia. Tales oposiciones se han extendido a la sociedad moderna, donde el sujeto se ve enfrentado al objeto, la mente a la materia, el hecho a la ficción, etcétera.

Una vida saludable, al parecer, consiste en aunar espíritu y alma en una pareja en tensión. Desde el punto de vista religioso, eso significa mantener un equilibrio entre lo Uno y lo Múltiple: un Dios con múltiples dioses. Todos los grandes sabios del Renacimiento, desde Ficino y Pico hasta John Dee, eran cristianos politeístas. Ficino, por ejemplo, «adoraba a Dios simultáneamente más allá y dentro de la Creación». Para él, «el mundo estaba “lleno” de un dios que lo trasciende: *Iovis omnia plena* [todas las cosas están llenas de Júpiter]».³³ Su fe era bíblica y monoteísta, pero su teología, por así decirlo, procedía de Platón y Plotino. Los poetas románticos acostumbraban asimismo a ser cristianos, pero también los atraía el neoplatonismo pagano. La obra de William Blake es el paradigma del politeísmo cristiano. Todos ellos lograron resistir la tendencia monoteísta a la superioridad y su perpetuo deseo de liberarse de la multiplicidad del alma. Hasta Iris Murdoch, que como novelista y también como filósofa debería haber sabido mejor de qué hablaba, afirmaba que «la mitología teológica, los relatos sobre dioses, los mitos de

creación y demás pertenecen al reino de la elaboración de imágenes y se encuentran a un nivel inferior de la realidad y la suprema verdad religiosa, visión que se sostiene de forma continuada tanto en Oriente como en el misticismo occidental; pues más allá de la última imagen, caemos en el abismo de Dios». ³⁴

El alma podría muy bien objetar: «¡Pero si “abismo” y “Dios” también son simples imágenes de mi vasto arsenal! De hecho, yo soy el abismo –pues soy, como dice Heráclito, insondable– que contiene la imagen de Dios». Puede que el teólogo protestante Paul Tillich reconociera esta verdad cuando se vio obligado a postular, a la manera del puro espíritu, un «Dios por encima de Dios»; ³⁵ es decir, un Dios desconocido e incognoscible, más allá de cualquier imagen de Dios que podamos concebir. ¿Pero no es eso también una imagen? ¿No tendría que haber entonces un Dios por encima de Dios por encima de Dios...?

En otras palabras, no existe ningún monoteísmo que no esté asediado por los dáimones fragmentadores del alma; ni existe ningún politeísmo que no reconozca, aunque sea de forma vaga, alguna deidad preponderante, ³⁶ como Zeus entre los dioses griegos, Ra entre los egipcios, Wakan-Tanka entre los nativos de las llanuras norteamericanas, el «Espíritu del Bosque» entre los pigmeos o el enigmático dios creador Hövki entre los evenis, pastores de renos. Hasta la Forma del Bien de Platón se puede interpretar como la reafirmación de una unidad impersonal frente a los múltiples dioses personificados del politeísmo homérico, así como Buda vertió las deidades hindúes en el «vacío» del nirvana. Sin embargo, ninguno de ellos desterró a los dioses por completo como hizo el celoso Jehová.

En su deseo de liberarse del alma, el espíritu le da la espalda y huye de ella como de su propia sombra. Pero si se enfrenta a su sombra se encuentra con su reflejo. Pues cuando el alma colabora con el espíritu, lo engloba y lo define, lo apacigua y desarrolla, le da volumen y sustancia, arraiga sus ideas etéreas en imágenes concretas, aporta imaginación a su firmeza, lo anima a dar la vuelta a las cosas y a meditarlas antes de producirlas. Pero por encima de todo, el alma refleja, y el espíritu sólo puede conocer su propia verdad a través de ella.

De forma recíproca, el espíritu vigoriza al alma, que se siente

tentada a quedarse en el valle de los sueños, a esconderse en neblinas y estancarse en el pasado, ³⁷ de tal manera que su amor por la belleza degeneraría en un esteticismo vacío, y su politeísmo se abandonaría al fatalismo. El alma necesita que el fuego y el viento del espíritu disipen sus brumas y la hagan ascender. Requiere el golpe de sus relámpagos para que germine su imaginativa fertilidad; precisa que su inspiración le insuflé entusiasmo. Pues el alma contempla su propia belleza en el espíritu.

Así pues, alma y espíritu sólo pueden ser entendidos en mutua relación. Si los he enfrentado es para resaltar sus diferencias, pero esta oposición es solamente una de sus formas de relacionarse, aunque es la preferida por la modernidad. En realidad, están eternamente entrelazados, reflejándose el uno en el otro. Todo lo que se diga de uno será necesariamente dicho desde el punto de vista del otro, como el *anima* y el *animus* de Jung, quien denominó a esta pareja una sизigia, término astronómico que designa una conjunción de planetas. Nuestra imaginación se ve constreñida por sизigias. Sólo sabemos imaginar por parejas, como las parejas de nuestros cuentos míticos: gemelos, hermanos y hermanas, héroes y doncellas, héroes y dragones, padres e hijas, madres e hijos, etcétera. En la alquimia, la unión de la consciencia y el inconsciente en el sí-mismo la simboliza un hermafrodita. El símbolo habitual de la unión de alma y espíritu es, por supuesto, el matrimonio: para cada Dante, hay una Beatriz; para cada Psique, un Eros. Cada Elizabeth Bennet tiene su señor Darcy. Cada alma es en secreto una princesa con su propio príncipe azul.

Eso implica que este libro debería ser tanto un estudio del espíritu como del alma. Espero que el lector ya se haya percatado, porque todas las descripciones o «definiciones» del alma son reflejos de una u otra perspectiva del espíritu; dicho en otras palabras, reflejos del alma en el espejo del espíritu.

Hoy en día, el punto de vista del espíritu suele atribuirse a aquello que denominamos el ego. Y es esta perspectiva arquetípica del «espíritu» lo que quiero analizar en el capítulo siguiente. Pero antes quisiera añadir un cuento con moraleja sobre qué les espera a los dáimones que caen en manos de un espíritu desenfrenado.

Marsias era un daimon –concretamente un sátiro– que un buen día se encontró una flauta que, sin él saberlo, Atenea había maldecido. Recorrió Frigia con el cortejo de Cibeles, una de las grandes diosas de Oriente Próximo, deleitando a los campesinos con su forma de tocar. Pronto se rumoreó que ni el mismo Apolo sería capaz de tocar una música tan maravillosa. Esto enfureció al dios, que propuso a Marsias un concurso musical: el ganador podría elegir el castigo que deseara para el vencido. Marsias, tontamente, accedió. Las Musas, que habían sido elegidas como jueces, disfrutaron por igual con ambos contendientes, así que Apolo desafió a Marsias a hacer lo mismo que él: colocar el instrumento boca abajo y tocar y cantar a la vez. Para Apolo resultaba muy fácil, pues estaba tocando una lira; pero hacer lo mismo con su flauta era imposible para Marsias. A pesar de la trampa, las Musas no tuvieron más remedio que declarar vencedor a Apolo. Tras ello el dios se vengó cruelmente del sátiro: lo desolló vivo y clavó su piel en un árbol.

Este relato puede ser una referencia al ritual en que se despojaba de una piel de animal a un sátiro o sileno, un hombre que bailaba en un rito dionisiaco con una piel de cabra y una cola de caballo. Pero esta historia también nos dice mucho sobre el Apolo desbocado. Aunque existen muchos tipos de espíritu, «la noción de “espíritu” implica cada vez más», dice James Hillman, «el arquetipo apolíneo, las sublimaciones de las disciplinas superiores y abstractas, la mente intelectual, el refinamiento y la purificación».³⁸ A-polo significa «no múltiple»; por lo tanto, el «clarividente» Apolo es el dios de la unidad. Y como hemos visto, también es un dios de la ciencia que, sin el control de Hermes o Dioniso, puede caer en el cientificismo monomaniaco, que se cree superior al alma y no duda en tergiversar los hechos para derrotar a sus competidores. El cientificismo odia –y me atrevería a decir que además teme– los estallidos irracionales del alma, con sus dáimones encabritados tocando sus exasperantes flautas dionisiacas y desea desollarlos vivos.

ALMA Y EGO

En nuestra época, el abanderado del espíritu es aquello que denominamos el ego. Plotino fue el primero en reconocerlo desde el punto de vista psicológico; es decir, fue «el primero en establecer la distinción vital entre la personalidad total (*psyché*) y el ego-consciencia (*emeis*)», en palabras del profesor Dodds.¹ No obstante, desde el punto de vista mitológico, ya era conocida desde mucho antes bajo la forma del héroe. El héroe es la imagen arquetípica del ego, y en los mitos acostumbra a tener un progenitor divino. Por ejemplo, la madre de Aquiles era la diosa Tetis, y el padre de Heracles era Zeus. Este parentesco hace que el héroe resulte especialmente útil para comprender la relación entre el espíritu, en su caracterización como héroe o ego, y el alma. Pues los mitos sobre héroes representan un patrón de alejamiento y reconciliación entre ambos. En breve expondré algunos ejemplos de ello, aunque la fórmula es universal.

La acción se inicia cuando el héroe siente la necesidad imperiosa de separarse de su madre, abandonar su regazo y abrirse por sí mismo su camino en el mundo. Normalmente encuentra obstáculos y sufre penalidades, que ha de superar o soportar mediante astucia o fortaleza, para conseguir a la hermosa mujer –normalmente, una princesa– de la que se ha enamorado.

Jung describió este motivo en términos psicológicos. Es esencial, dijo, que el ego se escinda del inconsciente como «Madre» arquetípica, para así poder reconciliarse con ella como *anima*, en un nivel más elevado. En otras palabras, al igual que el héroe es en el mito un vástago de los dioses que desea liberarse de ellos, también el ego se libera del alma, su matriz, para así reflejarla, actualizar su potencial y, por último, reconciliarse con ella realizada para formar la totalidad del yo.

Por supuesto, este patrón no se limita a los mitos griegos: la literatura popular y el cine lo recrean una y otra vez. Tampoco se limita a la cultura occidental. Los pueblos tribales representan el mismo patrón en sus ritos de paso, sobre todo los destinados a jóvenes que están en la pubertad. Estos ritos implican exilio, aislamiento y sufrimiento físico, pero también la revelación de los mitos de la tribu. Cuando los jóvenes vuelven a su tribu, ya no son niños, sino individuos por derecho propio, y pueden acceder al siguiente rito de paso: el matrimonio y la paternidad.

Como el héroe, el ego es la indómita «perspectiva del espíritu», sin la cual permaneceríamos sometidos a la perspectiva de la Madre arquetípica. El ego heroico nos proporciona el impulso para la actividad y la exploración, así como un sentimiento de fortaleza, independencia, fuerza de voluntad y necesidad de superar desafíos.

Los problemas empiezan cuando estas virtudes se vuelven desmesuradas, demasiado «masculinas» y resueltas. El ego heroico comienza entonces a creer que no es aquel hijo del alma que se lanzó a experimentar el mundo para después volver a ella, sino que es completamente libre, como si hubiera escapado de su órbita gravitatoria. Empieza a creer —el pecado de hibris— que no proviene de los dioses, sino que se originó a sí mismo. Este tipo de ego-consciencia, que llegó a la cultura occidental a principios del siglo XVII, ha acabado por dominar nuestra cosmovisión. Ha recibido el nombre de ego heroico, ego racional y, por parte de James Hillman, ego heracleo,³ ya que el héroe más admirado por los griegos, Heracles (Hércules en latín), tiene un lado oscuro que nosotros, glorificando su fuerza y sus triunfos, hemos decidido ignorar.

Heracles es célebre por sus «doce trabajos», unas colosales tareas que debe realizar para expiar un crimen. La mayoría tienen que ver con capturar o matar a extrañas criaturas, como un legendario león, una cierva milagrosa, la Hidra de múltiples cabezas o un jabalí gigante. Dado que simbolizan los poderes ultramundanos de la Imaginación, resulta dudoso que esos trabajos debieran haber sido afrontados como lo hizo, o si debían haber sido acometidos siquiera. Por ejemplo, en su quinto trabajo se ocupa de limpiar algo que era preferible dejar tal y como estaba: los enormes e inmundos establos de Augias, cuyo estiércol y putrefacción lo señalan como un lugar donde se deja que las imágenes fermenten y se cuezan a la manera alquímica.

Desde nuestro punto de vista, el trabajo más significativo es el último: la captura de Cerbero, el perro de tres cabezas que custodia la entrada al Hades. Heracles actúa de un modo extraordinario y vergonzoso: se abre camino en el inframundo blandiendo su garrote. Primero, para cruzar el río Éstige, intimida a Caronte, el barquero, para que lo lleve. Una vez en la otra orilla, lanza una flecha a la sombra del héroe Meleagro, y Hermes —que lo ha acompañado, tal como hace con todos aquellos que descienden al Hades— le dice que ése no es el «verdadero» Meleagro, sino sólo una sombra. Heracles vuelve a desconcertar a Hermes cuando desenvaina su espada ante la gorgona Medusa: ella también es una mera sombra, le explica Hermes. Sin embargo, Heracles es incapaz de comprender que las sombras (*éidola*) son reales como imágenes pero dejan de serlo en cuanto las tomamos literalmente. Para él, todo es literal. Las sombras de los muertos huyen de él aterradas, igual que los daimones se alejan de nuestro duro racionalismo.

Y así, a la fuerza, se va abriendo camino por el inframundo, luchando con los pastores del Hades y masacrando a su ganado para alimentar con sangre a las sombras de los hombres y devolverlos a la vida. Finalmente estrangula a Cerbero, lo encadena y se lo lleva a rastras, como si fuera un sueño reacio, hacia la luz del mundo de los vivos.

La manera natural de entrar en el Hades es muriendo. Pero

no hay por qué morir literalmente: como Orfeo (y todos los chamanes), se puede morir metafóricamente. Esto implica la muerte del ego y de su perspectiva literalista a fin de que el yo daimónico e imaginativo puede manifestarse. Esta es la muerte que se experimenta durante los ritos de paso antes mencionados, y recibe el nombre de iniciación. De hecho, previamente a su último trabajo, Heracles solicita explícitamente experimentar este tipo de muerte mediante su iniciación en los Misterios de Eleusis. Sabe que sólo siendo asimilado por la muerte, por decirlo de algún modo, puede pasar libremente al inframundo. Sin embargo, el permiso para ello le es denegado. Así pues, al no permitírsele una muerte metafórica, Heracles invierte la situación y mata literalmente.

Los dáimones o imágenes, que lo habrían iniciado de haber ido a su encuentro con humildad, lo hacen enloquecer. Heracles es incapaz de comprender ninguna realidad a la que no pueda golpear o contra la que no pueda luchar. Teme y rehúye la imaginación, la imagen y el daimon, como le sucede a nuestra visión racional moderna. En lugar de aceptar al dios Hades en su reino como la bienvenida muerte de su postura literalista, Heracles lo ataca, lo hiere en el hombro y lo aparta de su trono.

La historia de Heracles nos muestra algo extraordinario: que dentro del mito existe una perspectiva que niega el propio mito, así como a sus dioses y dáimones.

Como Heracles, el ego racional no reconoce las imágenes ni a los dáimones, ni siquiera a la muerte. Considera ilusorio cualquier punto de vista excepto el suyo, y no se da cuenta de que el mundo literal en el que habita es producto de su propia perspectiva. Para saber qué ocurre si nos ceñimos al ego racional y negamos el alma y la muerte iniciática que implica su reconocimiento, no tenemos más que fijarnos en el destino final de Heracles.

Deyanira, su esposa, es desdichada porque él la trata con negligencia. Cuando éste le pide que le teja una túnica especial para vestirla en un sacrificio, ve su oportunidad para reavivar su interés por ella. Deyanira se procura un filtro de amor de un centauro llamado Neso, hecho con su sangre. Impregna la túnica con esa sangre y se la da a su marido.

Deyanira representa el alma de Heracles, como acostumbran a hacer las esposas y amantes de los héroes. Al igual que las almas de todos nosotros, es constante y paciente y nos continúa amando por mucho que la descuidemos. Pero si estamos decididos a negarla, su amor nos llegará de forma distorsionada. Hasta puede resultar destructivo, ya que es un amor dirigido a nuestro verdadero yo, no a nuestro ego —que es quien deja al alma de lado—. El amor del alma, en otras palabras, puede parecer una iniciación forzosa en la medida en que asalta los muros de piedra del ego.

En consecuencia, la sangre con la que Deyanira impregna la túnica no es el filtro de amor que ella cree, sino un veneno. Pues el centauro Neso es un daimon vengativo cuyos compañeros murieron a manos de Heracles. Una versión del mito refiere que la sangre de Neso resulta venenosa porque éste había sido anteriormente herido por una flecha envenenada de Heracles. Esta dramática ironía apunta a una justicia poética, puesto que en realidad es el héroe quien ha envenenado el amor. El mito nos cuenta que a veces el veneno es la única vía por la que el amor puede alcanzarnos. Se trata de una metáfora de la fuerza corrosiva con la que el inexpugnable ego heracleo percibe al amor; un ego que si no muere, deberá finalmente consumirse. Heracles se pone la túnica y el veneno le devora la carne. Loco de dolor, intenta arrancársela, pero es imposible, y lo único que logra es despedazarse a sí mismo.

La pérdida del alma de Sigfrido

En mi libro *Realidad daimónica* sugiero que existe otro patrón heroico que refleja de forma aún más fidedigna nuestro moderno ego racional. Se trata del mito germánico de Sigfrido, «el gran héroe del pueblo alemán»,³ que ofrece, aún más que el de Heracles, el trasfondo arquetípico de esa peculiar perspectiva del espíritu que podríamos denominar el ego nórdico protestante, originario de Alemania, del que deriva el ego racional.

Aunque parezca excéntrico recurrir a un mito pagano para desarrollar un tema cristiano, recordemos que en ocasiones hay

una línea muy fina entre el cristianismo y el paganismo; pensemos especialmente en el dramático resurgir del mito germánico (sobre todo el de Sigfrido) durante el régimen de Hitler. En todo caso, Sigfrido y el ego nórdico protestante comparten un rasgo importante: ambos padecen la pérdida del alma. La versión más conocida del mito de Sigfrido es el tratamiento operístico que le dio Wagner en su ciclo de *El anillo de los nibelungos*. Sin embargo, la versión a la que me referiré es la escandinava, más antigua y donde se conoce a Sigfrido como Sigurd y a Brunilda como Brynhild.⁴

He aquí un resumen de la parte de la trama que nos concierne. La primera y más heroica tarea de Sigurd consiste en matar al dragón Fafnir, tras lo cual acaba bañado en la sangre de la bestia, algo que le vuelve invulnerable, exceptuando un pequeño punto de su espalda donde había caído una hoja de tilo. Además, asa y se come el corazón del dragón, lo que le capacita para entender el idioma de los pájaros; que, al instante, le dicen que busque a Brynhild.

Ser invulnerable constituye un dudoso privilegio: implica estar blindado, ser intransigente y no estar dispuesto a dejar que nada te traspase. Percibimos que es aquí donde la perspectiva espiritual empieza a anquilosarse como ego racional e inquebrantable. Su alma opuesta está personificada, en este caso, por Brynhild. Pero no se trata de la típica princesa, sino de una Valquiria, una doncella guerrera de Odín, expulsada del Otro Mundo por desobediencia. No tiene un equivalente en la mitología griega, excepto, tal vez, la gran Artemisa, la fría cazadora y diosa de la Luna. Como pareja, Sigurd y Brynhild, ego y alma, se determinan y a la vez se reflejan mutuamente; y son tan espléndidos como duros, implacables y marciales.

Sigurd encuentra a Brynhild en la cima de una montaña, en una torre rodeada por un muro de llamas que sólo puede atravesar a lomos de su caballo mágico, Grani (reminiscente del «caballo del espíritu» del chamán). Aunque representa al ego, Sigurd es aún flexible y, en cierto modo, daimónico, es decir, capaz de adaptarse a las condiciones ultramundanas; además, está en armonía con el alma. Por consiguiente, él y Brynhild pasan tres días juntos y se enamoran, al reconocer que cada uno es el alma

del otro. Después, él la deja para llevar a cabo más hazañas y así hacerse merecedor de su mano. Enseguida se junta con un rey llamado Gunnar y con sus dos hermanos, Hogni y Gotthorm. Se lleva tan bien con Gunnar que ambos se convierten en hermanos de sangre, y le confía el secreto de su punto débil.

Este hermanamiento de Sigurd y Gunnar nos invita a verlos como dos aspectos diferentes de una misma persona. El flexible y ardiente Sigurd que amaba a Brynhild está ahora bajo la influencia de Gunnar y su sofisticado entorno, donde conoce a la madre de éste y a su hermana, Gudrun. A medida que se desarrolla la historia nos damos cuenta de que Gunnar representa el ego racional que se escinde del espíritu y niega su vínculo con el alma. Esta pérdida de conexión es representada por el hecho de que Sigurd se olvida por completo de Brynhild, al caer víctima de un hechizo tramado por la madre de Gunnar para que se enamore de Gudrun. El hechizo es como la conciencia despierta y lúcida que disipa las imágenes del sueño y nos devuelve a este universo mundano. Así pues, Sigurd olvida a su verdadera alma, Brynhild, en su torre ultramundana para casarse con Gudrun, la encantadora pero superficial *Hausfrau*.

Entretanto, Gunnar ha oído hablar de la hermosa guerrera Brynhild y se propone conquistarla. Sigurd, ignorante de su propio vínculo con ella en otra vida, le ofrece su ayuda. Pero al llegar a la torre rodeada de llamas, Gunnar no puede atravesar el fuego, a pesar de que Sigurd le ha prestado a Grani. No obstante, Gunnar recuerda otro hechizo de su madre y decide intercambiar su forma con Sigurd, para que sea éste quien obtenga a Brynhild en su lugar. Esto puede entenderse como la imposición de la perspectiva del ego racional al espíritu. Y así, disfrazado de Gunnar, Sigurd traspasa por segunda vez la pared de fuego y conquista a Brynhild, quien se cree (con razón) olvidada por Sigurd y deduce que Gunnar debe de ser digno de ella al haber podido cruzar el anillo de fuego. No ve como Sigurd recupera su apariencia y sale al galope hacia la casa de Gunnar para avisar de la llegada de éste y su novia engañada. Cuando Brynhild llega, reconoce a Sigurd y comprende que la ha traicionado al casarse con otra. Entonces, su actitud se torna fría y distante, e incomprensible para Gunnar y Gudrun.

En cuanto ve a Brynhild en el banquete nupcial, Sigurd vuelve a recordarlo todo, pero no puede mencionar su antiguo vínculo con ella por lealtad a Gunnar, su hermano de sangre, y a Gudrun, su esposa. Un año después, durante una disputa, ésta revela a Brynhild que no fue Gunnar quien la conquistó, sino Sigurd disfrazado. Brynhild se encara con él y, a trompicones, le explica lo ocurrido: que cayó bajo el influjo de un hechizo y la había olvidado por completo. Brynhild le ruega que se marche con ella de inmediato para iniciar una vida juntos, como habían planeado al principio. Pero Sigurd sigue sin querer traicionar a Gunnar y Gudrun.

Aquí, Sigurd pierde su segunda oportunidad de volver a conectarse con el Otro Mundo de la Valquiria, como si estuviera demasiado contaminado por este mundo. Y lo que la primera vez había perdido mediante el olvido, lo rechaza ahora de forma deliberada.

Quisiera resumir los importantes pasos en la relación entre Sigurd y Gunnar. Al principio son como hermanos gemelos: dos aspectos de la misma persona, espíritu y ego. Sin embargo, la introducción de Sigurd en el ambiente sofisticado y lujosamente familiar del entorno de Gunnar le transforma, y se olvida de que una vez estuvo unido a otro mundo, igual que el espíritu lo está al alma. Después se identifica completamente con Gunnar, el ego racional. Esa situación aún podría haberse revertido cuando Sigurd reconoce a Brynhild y ella lo invita a marcharse juntos, pero se vuelve de hecho permanente, cuando éste se niega a huir con ella. Es precisamente esta negativa deliberada lo más relevante del asunto, pues se trata del sello del ego racional, la perspectiva dominante de nuestra cultura. Incluso su pariente próximo, el iconoclasta ego nórdico protestante, ya queda prefigurado en la elección de Sigurd en favor de la perspectiva ética (su deber respecto a Gunnar y Gudrun), en detrimento de la erótica (su deseo de Brynhild).

La desechada Brynhild se venga contándole a Gunnar que Sigurd en realidad la ama a ella y que desea verlo muerto (lo que, desde el punto de vista del alma, no es más que la verdad). Entonces, Gunnar planea un ataque preventivo. Observemos, sin embargo, que Brynhild también trama la muerte de Sigurd,

que ahora desea; y es que, si el alma no puede unirse al espíritu en esta vida, deberá raptarlo y llevárselo a su reino, en el que, como ocurre con Tristán e Isolda, no hay obstáculos para esta unión.

Pero debido al pacto de sangre que los une ni Gunnar ni Hogni pueden matar a Sigurd. Por eso convencen a su hermano menor, Gotthorm, para hacerlo durante una partida de caza. Cuando se detienen a beber en un arroyo, Sigurd se agacha para recoger el agua. El estruendo de la corriente ahoga el sonido de los pájaros que cantan para advertirle del peligro; y Gotthorm hunde su espada en el único punto vulnerable de Sigurd, quien, reuniendo sus últimas fuerzas, mata a Gotthorm y muere.

Gudrun llora amargamente al saber la noticia; Brynhild, en cambio, no dice ni una sola palabra, se limita a engalanarse como si asistiera a un banquete nupcial. A continuación se tumba en la cama y se clava un puñal en el pecho. Mientras se desangra, llama a Gunnar y le cuenta que Sigurd la amaba antes que a él, y que fue un buen amigo al haberse negado a traicionarlo. Finalmente, pide que la coloquen en la pira funeraria junto a su amado. Y Gunnar, como ego racional, queda a cargo de un mundo despojado de alma y de cualquier alternativa de perspectiva heroica.

La violación de la naturaleza

Las historias de Heracles y Sigurd nos muestran las consecuencias de la separación entre espíritu y alma y, más allá de eso, del ego racional con el espíritu, que es su hermano de sangre. Sus mitos son especialmente adecuados para nosotros porque algo parecido ha ocurrido en la cultura occidental a lo largo de los últimos cuatrocientos años. Como ya hemos visto, una de las actitudes del ego racional es presentarse a sí mismo como imparcial y objetivo; esta perspectiva surgió en el siglo XVII e hizo posible la investigación científica. Del mismo modo que el nuevo empirismo de Francis Bacon y el dualismo de René Descartes dio lugar al racionalismo, los científicos contemporáneos, como los fundadores de la Royal Society, defendieron preci-

samente este alejamiento de la Naturaleza; una ruptura que, creían, permitiría examinarla con ecuanimidad y descubrir sus secretos.

La realidad fue –o tal vez es– algo distinta. La filósofa Mary Midgley descubrió en sus investigaciones sobre escritos del siglo XVII que, lejos de mostrarse neutrales y objetivos respecto a la Naturaleza, los recién estrenados científicos la describían indefectiblemente como a una prostituta salvaje y peligrosa con la que hay que luchar y a la que hay que *martirizar, desarraigar, interrogar, sujetar y penetrar, perforar y derrotar*. Este lenguaje de tortura y violación no es excepcional, señala Midgley: es «el lenguaje corriente y constante de la época». Sin embargo, sorprendentemente, los científicos continuaron creyendo en su propia ecuanimidad racional. Incluso hoy tienden a considerar el universo que ven como algo inanimado y «hostil», cuando un universo inanimado jamás podría ser hostil. Por eso, los dáimones vuelven a colarse con metáforas, y minan las pretensiones de objetividad de los científicos, al salpicar su uso inconsciente del lenguaje.

Pero la fantasía científica de total objetividad respecto a la naturaleza aún da más de sí: se puede interpretar como una versión literalizada de la ascensión incorpórea del místico o del viaje al Otro Mundo del chamán. Sustituye la comprensión objetiva y cerebral con el verdadero conocimiento, la gnosis, en la cual el conocedor se ve profundamente implicado y hasta transformado por ella. Del mismo modo que el místico de la vía negativa es presa de los dáimones reprimidos que regresan bajo una forma diabólica, también el materialista se ve acosado por la Naturaleza que ha objetivado y despojado de alma. No es de extrañar que vuelva como una ramera, una diosa vengativa o una valquiria, aún más violenta al no ser reconocida.

La Naturaleza fue tan sólo la primera víctima del ego racional. La siguieron todas las demás manifestaciones del alma: la imaginación fue reducida a mera fantasía, a un territorio de mujeres y niños, cuya condición fue igualmente depreciada; el pasado ya no era un estado perfecto del que descendíamos, sino un lugar oscuro y supersticioso que debíamos superar. Y por último, el alma misma fue considerada una fantasía o ilusión.

Si el espíritu está siempre esforzándose por liberarse del alma, el ego racional moderno es precisamente la ilusión de haberlo conseguido.

El ego camaleón

Así como el alma desterrada del mundo regresa bajo la forma de una diosa amenazadora, el alma proscrita de la mente retorna como un inconsciente hostil, importunándonos con síntomas neuróticos o destrozándonos con la locura. Y cuanto más insista el ego en que la conciencia reside sólo en él y que solamente él habita en la luz, más distorsionado y amenazador será el inconsciente.

Desde el punto de vista del alma, ella ha sido desterrada de la Naturaleza, que ahora es una maquinaria sin alma. No tiene otro remedio que refugiarse en la psique humana. Pero también en esto falla, pues la excluye ese foco estrecho y brillante de la conciencia que lanza todo lo demás a las sombras. Por eso se ve obligada a esconderse detrás de la conciencia, en el inconsciente. Pero no llena el inconsciente, lo *forma*. El inconsciente es un producto del ego racional que arroja el alma a la oscuridad. Durante unos tres siglos, el alma permaneció en suspenso, hasta que sus dáimones se pusieron a gritar para ser reconocidos de nuevo desde los divanes de los psicoanalistas. Y es que nunca estuvimos hechos para que el escalpelo del ego racional y heroico nos separase de la Naturaleza y de nuestra propia alma.

Hasta ahora he descrito cómo el ego racional se separa del mundo «exterior» (de la Naturaleza, por ejemplo) y de su «mente inconsciente» como dos pasos distintos. Pero en realidad es uno solo. Cada uno es consecuencia del otro porque el alma está localizada tanto en el mundo exterior como en el interior. Sin embargo, el alma no reconoce la distinción fuera/dentro; ésa es una distinción creada por el ego racional y no es aplicable a la visión del mundo medieval ni a las culturas tradicionales.

Entre los pueblos tribales, por ejemplo, la identidad personal no se limita al interior del cuerpo, ni a la cabeza o al cerebro, como nosotros suponemos. Al contrario, puede adoptar dife-

rentes papeles sociales, o rebasar el cuerpo de una persona y extenderse a sus posesiones e incluso a los restos de su comida o a sus huellas,⁶ dependiendo de la cantidad de *mana* que posea. Reclamamos de un concepto que ve en los objetos de este mundo una extensión de la individualidad de la persona; pero tal vez haríamos mejor en considerar estrecha y reducida nuestra idea de la individualidad. Para la persona tribal, la vida psíquica es fluida y los límites de su ego están menos definidos. Es capaz de fusionarse con la vida de las cosas externas a su cuerpo. Pero esto es simple sentido común cuando se vive en una cultura en la que se considera que todo tiene tanta alma como tú, y posee un alma del mundo subyacente que conecta todas sus manifestaciones individuales.

La cultura occidental solía considerar infantil y primitivo el pensamiento tribal, pero ahora nos damos cuenta de que tiene que ver con el acto de imaginar. Quien se haya dedicado con intensidad a una actividad imaginativa puede entender qué es ser «primitivo»: conoce la sensación de penetrar en otro mundo, de abolir las diferencias entre sujeto y objeto, de experimentar la Naturaleza como algo animado, de notar la presencia de los daimones actuando como un poder extraordinario dentro y alrededor. Si nos inclinamos humildemente ante la Musa y nos perdemos en su imaginario, paradójicamente ganaremos mayor libertad y sentido y llegaremos a conocer nuestro verdadero sí-mismo. Esto ocurre espontáneamente, por ejemplo en la Visión de la Naturaleza que he descrito en el capítulo anterior; pero también puede inducirse mediante un acto de la imaginación, tal como hacemos al crear. En ambos casos, el ego está ausente o, dicho de otro modo, es absorbido por el objeto de la contemplación. Keats describe esto al hablar del «poeta camaleón», refiriéndose a él como «lo más antipoético de todo cuanto existe, porque no tiene Identidad». Es decir, siempre se identifica con otra cosa «tomando otro cuerpo», dice Keats, como el del sol, la luna o el mar, al igual que somos capaces de hacer en sueños. En efecto, la descripción de Keats del «carácter poético» puede interpretarse como una descripción del alma misma: no es «él mismo —no tiene sí-mismo—, es todo y nada —sin carácter—, disfruta de la luz y de la sombra; lo vive con entusiasmo, sea bello

o asqueroso [...]. Lo que impacta al honrado filósofo deleita al Poeta Camaleón [...].»⁷

El ego alienado

Si debiera ser benévolo con el ego racional, podría decir que nos permite imaginar intensamente la separación, el aislamiento y la soledad. Nos enseña qué es ser vulnerable, porque cuanto más alardea de su fuerza, mejor percibimos su debilidad subliminal. Cuanto más se centra en sí mismo, menos real es su vínculo con los demás. En suma, cuanto más ego tenemos, cuanto mayor es, menor es el sí-mismo.

El motivo de esto nos lo proporciona, como es habitual, el mito. Ya he dicho que un héroe tiene siempre un progenitor divino. El ego nace en parte de los dioses que constituyen el alma. Si se menosprecia ese parentesco, el sustrato divino del ego tiene que ser completamente asumido por la parte humana. El resultado es lo que los psicólogos llaman «inflación»: el ego se infla de una sensación de la divinidad, de autosuficiencia endiosada, negando cualquier dios que no sea él mismo. Se aísla en su sensación de superioridad, con las desdichadas consecuencias que tan bien conocemos. «El precio de la autonomía humana ha sido experimentar la alienación.»⁸

El aislamiento que experimenta un ego consciente solamente de sí mismo puede ser devastador, sobre todo si se manifiesta por primera vez en nuestra época adolescente. La tensión entre espíritu y alma, potencialmente tan fructífera, puede resultar intolerable. Nos sentimos escindidos de nosotros mismos y del mundo, como si fuésemos intrusos. Nuestra conciencia de nosotros mismos como seres únicos es sentida como la imposibilidad de llegar a ser comprendidos. Deseamos una regresión a la infancia, al pecho materno, al estado edénico en que éramos uno con nosotros y el mundo, antes de convertirnos en esa quimera atormentada, desdoblada y autotrascendente, empotrados en nuestros cuerpos en la Naturaleza, pero exiliada de ella por la conciencia.

No hay que asombrarse de que nos escondamos en nuestro

cuarto y nos neguemos a salir de casa; ni de que nos arrojemos al sexo opuesto con la esperanza de que el amor –o la sexualidad– aniquile la alienación, a la manera de Tristán e Isolda; tampoco es raro que nos aferremos a otros en bandas o grupos, confiando en disolver nuestra identidad y dejar de llamar la atención. Tomamos drogas o bebemos para intentar limar el filo de la conciencia, o para que irrumpa alguna conciencia «más elevada» que repare nuestra compulsión.

Cuando el ego racional se opone al alma, polariza cuerpo y espíritu, negándoles los vínculos armonizadores que mantienen con el alma y con cada uno. Los efectos prácticos son reconocibles en todas partes: si negamos el cuerpo, acabamos como áridos intelectuales o rígidos puritanos; si negamos el espíritu, caemos en el hedonismo autoindulgente, o cultivamos con desesperación lo que imaginamos que es la vida instintiva de los animales. Si intentamos expresar el espíritu directamente a través del cuerpo, caeremos presa de ideologías de adoración a la Naturaleza o al amor libre; si intentamos expresar el cuerpo solamente a través del espíritu, fingimos un ascetismo genuino con estrictos programas dietéticos y ejercicios físicos. Estos intentos de apagar uno u otro aspecto de nuestra contradictoria naturaleza, ya sea mediante juergas adolescentes o abstenciones adultas, son, paradójicamente, una búsqueda a ciegas del tipo de iniciación que Heracles y Sigfrido rechazaron.

Se trata de una iniciación que persigue la muerte parcial del yo, y por tanto el nacimiento del alma realizada en toda su integridad, que dé cabida a un dinámico equilibrio para nuestra naturaleza dual y todas sus contradicciones existenciales. Abordaré la iniciación en el siguiente capítulo. Pero, por último, quiero apuntar que, por supuesto, no todos los egos son de tipo racional destructor de almas. No todos los héroes son Heracles. Los mitos nos proporcionan muchos modelos de una feliz relación entre el alma y el ego heroico.

Ulises y Perseo

El pelirrojo Ulises, por ejemplo, tiene relaciones con varias figuras del alma. Su esposa Penélope aguarda paciente su regreso a Ítaca tras la guerra de Troya, aunque él se demora veinte años. Por el camino lo hechiza la semidiosa Calipso, lo entretiene la hechicera Circe y lo retrasa la inocente Nausícaa. Siempre es calificado de astuto y avisado. Es un *politropos*, epíteto que significa «el que toma muchos caminos». Es flexible y polifacético. Su perspectiva es la del que halla varios reflejos diferentes de sí mismo en el espejo del alma, al igual que ésta se le aparece con distintos disfraces femeninos, como anima mudable. Puesto que tiene más de embaucador que de «héroe» convencional, puede que no sea tan fuerte como sus colegas Diomedes y Áyax; y que no posea los ejércitos de Agamenón y Aquiles –contribuye a la guerra con un solo barco–, pero es el único capaz de discurrir el truco del caballo de Troya para conquistar la ciudad.

Cuando encuentra el inframundo, no se dedica al pillaje como Heracles. Sólo desea información sobre su futuro, y se encuentra con él calmadamente como si ya estuviera aclimatado. De hecho, no va a él sino que convoca al inframundo llenando una zanja con sangre de ganado e invitando a los muertos a beber. La sangre confiere sustancia temporal a las sombras de los muertos, permitiéndoles hablar, y así profetizar y dar consejo.

Perseo también viaja a un tipo de inframundo con la orden de enfrentarse y dar muerte al máximo horror: la gorgona Medusa, cuya mirada convierte en piedra, como si representara una parte profunda y sombría de la psique en la que estamos bloqueados y petrificados. Para hacer frente a Medusa, Perseo necesita la ayuda de más de un dios, o de más de una perspectiva. De Atenea obtiene un escudo bruñido. Ella le enseña que no debe mirar directamente a la gorgona, sino acercársele de espaldas y guiarse a través del reflejo en su escudo. Así pues, el reflejo –la contemplación hacia atrás y la absorción de imágenes desde el inconsciente– es la clave para aproximarse a la psique profunda.

De Hermes, Perseo obtiene una hoz diamantina. Se trata de un arma letal para decapitar a Medusa; pero, a diferencia del

basto heracleo, es aguda y afilada y no tiene tanto que ver con la guerra como con la cosecha. (De hecho, la muerte de Medusa da lugar a un fruto inesperado: de su cadáver nacen Pegaso, el caballo alado, y Crisaor, el guerrero «de oro», ambos engendrados en ella por el dios del mar Poseidón.)

El escudo y la hoz le permitirán matar a Medusa. Pero si quiere escapar de la cólera de sus mortíferas hermanas y salir con vida, aún necesitará tres cosas más: un par de sandalias aladas para huir a toda velocidad, una bolsa donde guardar la peligrosa cabeza de la gorgona (que continúa activa) y el casco de la invisibilidad que pertenece a Hades. Pero para conseguir estos objetos debe realizar un viaje preliminar al inframundo, hasta las ninfas estigias (habitantes del río Éstige) que los custodian; pues parece sabio reconocer el inconsciente, acostumbrarse a él y obtener sus dones, antes de abordar los más hondos niveles de la gorgona.

Una vez que encuentra a Medusa, Perseo se le acerca andando hacia atrás, sosteniendo el escudo bruñido para atrapar su imagen y evitar mirarla directamente. Así puede decapitarla con la hoz que lleva sobre su hombro. Observemos que este acercamiento es opuesto al de Orfeo. Cuando éste se vuelve para mirar a su esposa Eurídice mientras la conduce fuera del inframundo, «refleja» de forma prematura, es decir, adopta la perspectiva de un ego que pertenece al mundo de arriba, el de la consciencia, que no es adecuado en el mundo del alma. Por eso se separa del alma, que retrocede, y la pierde, como de hecho pierde a Eurídice.

En cambio, Perseo no mira de frente la imagen del inframundo. Sabe que el acercamiento directo y literal de Heracles es inútil en un reino de imágenes, por lo que recurre a un procedimiento hermético: avanza hacia atrás y refleja hacia delante. Desde el punto de vista psicológico, él es el ego que se deja guiar por la imagen del alma en la que se está reflejando. Sabe que la gorgona es una imagen peligrosa si se la toma literalmente, «de frente», y que es preciso neutralizarla tratándola como la imagen de una imagen. Su método es como una doble negación: el reflejo vuelve positiva a Medusa en el sentido de que la reconoce como real, pero no literal. Tomada literalmente, la imagen es

fatal; pero si se toma seriamente como una imagen, la gorgona se vuelve vulnerable y se la puede matar.

Perseo huye con sus sandalias aladas, invisible bajo su casco. Estas prendas de equipamiento chamánico son en realidad poderes que ha ganado. El casco de Hades significa la perspectiva de la muerte, que, una vez adquirida, nos asimila al inframundo y nos hace «invisibles» dentro de él. Las sandalias simbolizan la perspectiva de Hermes, que nos permite viajar libremente, como él hizo, entre este mundo y el Otro, hacia arriba y hacia abajo. Es también Hermes quien llega a tiempo de ayudar a Perseo a portar la bolsa mágica que contiene la cabeza de la gorgona, la cual es, de hecho, excesivamente pesada como para que Perseo pueda llevarla solo. La bolsa significa esa especie de lugar estigio que hemos de crear en nuestra consciencia para que, cuando afloren los contenidos del inconsciente —que pueden ser petrificantes—, podamos contenerlos sin que nos sobrepasen. La ayuda de la perspectiva de Hermes, nos permite además salvaguardarlos y evitar que vuelvan a caer en el inframundo del inconsciente. Podremos entonces asimilarlos para que, en lugar de ser nuestros antagonistas, nos ayuden, como la cabeza de la gorgona ayudó a Perseo a derrotar a sus enemigos. Como vemos, el acercamiento de Perseo al Otro Mundo es mucho más sutil que el de Heracles, mucho menos rígido que el de Sigurd y mucho más sabio que el de ambos, ya que recluta a todo un elenco de deidades, un abanico de perspectivas, con el que abordar la terrible idea de lo Desconocido.

ALMA E INICIACIÓN

Es un axioma común a todas las religiones que, para entender la realidad, llegar al Cielo o alcanzar la gloria, debemos morir y renacer. Es decir, debemos «morir para nosotros mismos» para renacer como un nuevo sí-mismo. Esta muerte metafórica tiene prioridad sobre la muerte literal. Es la muerte del ego que da pie al nacimiento del sí-mismo. Todas las sociedades han desarrollado los llamados ritos de paso para potenciar esta muerte y renacer metafóricos en momentos biológicos significativos: nacimiento, pubertad, sexo/matrimonio y muerte. La cultura occidental ha suprimido los ritos formales, por lo que todas esas importantes iniciaciones deben reinventarse y ser experimentadas de manera informal.

A diferencia de culturas monoteístas como la nuestra, que han polarizado y enfrentado el cuerpo y el alma y la vida y la muerte, las culturas tradicionales ven en el morir el corolario del nacimiento, mientras la vida es un flujo continuo. Como los griegos, distinguen entre *bios*, que es la vida en sentido biológico, y *zoe*, aplicable también a la vida del alma individual, que prosigue más allá de la existencia del cuerpo. La iniciación es el continuo ajuste del ego al alma a través de una serie de discontinuidades, o de muertes y renacimientos: de ancestro a niño, de

niño a adulto, de adulto a progenitor, de progenitor a anciano y de anciano a ancestro. Los verdaderos ritos de paso tienden a ser considerados como culminaciones de procesos mucho más largos. Por ejemplo, cuando los niños se inician en la edad adulta, a menudo siguen siendo considerados incompletos hasta que se casan o incluso hasta que tienen hijos, como si la vida en su conjunto fuese una iniciación.

Los ritos de paso más impactantes suelen ser los de los púberes masculinos. Normalmente, los muchachos son raptados en plena noche por unos dáimones aterradores, que los alejan del seno familiar para llevárselos al desierto, donde les harán pasar hambre y sueño, los enterrarán en tumbas someras, les dejarán marcados con cicatrices y, sobre todo, los circuncidarán.¹ Los dáimones son interpretados por los ancianos, disfrazados de animales sagrados, ancestros fantasmagóricos o estrafalarios seres ultramundanos. Lo importante es que el candidato «muera» y se vincule a los muertos. A veces, como entre los aborígenes australianos, no se les permite usar las manos, ni hablar, ni siquiera mirar, excepto al suelo; y deben ser alimentados por sus padrinos. Es una muerte simbólica, pero también como un renacer, porque el rito es considerado un regreso a la primera infancia, donde el iniciado debe aprender de nuevo a comer y a hablar.² Puede que los ritos de pubertad no sean una iniciación a la hombría, sino más bien a la madurez como persona: de antemano, el candidato es una no-persona, como los maoríes dicen: un niño es «mudo» antes de que le tatúen el rostro y, por lo tanto, quede capacitado para «hablar». Normalmente, las muchachas son encerradas con las mujeres de la tribu cuando tienen la primera menstruación para que éstas las inicien en los misterios de la condición de mujer y en su sabiduría sagrada a través de cuentos y canciones. Si la iniciación se aplaza por algún motivo, el chico o la chica pueden llegar a los veinte años sin haber llegado a ser una persona de verdad. El cambio fisiológico está subordinado a la transformación psíquica. La iniciación es como el significado interno de la biología.

Tras el sufrimiento y el miedo, muy auténtico, de la muerte simbólica, los iniciados aprenden un nuevo lenguaje secreto o entran en una sociedad secreta; o simplemente son admitidos en

la «casa de los hombres». Aprenden cómo se hicieron el mundo y sus habitantes –los mitos de creación– y cómo las artes de encender el fuego, cocinar, cazar, sembrar, tejer o hacer cerámica fueron introducidos a través de «héroes culturales» daimónicos o ancestrales. Bajo la superficie de la vida cotidiana existe otra más poderosa, que impregna de un orden divino cada área de la existencia. La iniciación es adquirir la doble visión que nos permita ver, a través de este mundo, el Otro Mundo; o poder contemplar este mundo temporal a través de la visión eterna del otro.

Sexo, drogas y rock and roll

La cultura occidental carece evidentemente de ritos de paso. Incluso el reconocimiento de su necesidad –bautismo, confirmación, primera comunión, nupcias y exequias– por parte de la Iglesia ha caído en desuso. No es de sorprender entonces que los adolescentes sean conflictivos. O bien se quedan en casa, ligados a la familia, en un estado infantil, cada vez más enfurruñados, egocéntricos y autocompasivos, o bien se ven inconscientemente empujados a iniciarse por su cuenta mediante el dolor y el peligro. Los chicos jóvenes forman espontáneamente grupos de iniciación tribal y salen a emborracharse y drogarse; se hacen cicatrices, *piercings*, tatuajes y se meten en peleas callejeras. En su libro *One Blood*, John Heale deja claro que, para los miembros más jóvenes de las bandas de Londres y Manchester, una condena de cárcel o incluso recibir un disparo equivalen a ritos de paso.³ Desesperados por demostrar su virilidad, reciben estas calamidades de buen grado porque aún temen más no llegar a ganarse nunca un «respeto»: el reconocimiento que merece una persona como tal. Prefieren morir literalmente a vivir sin haber atravesado la muerte metafórica de la iniciación. También pueden probar con el sexo, confiando en que éste despierte de algún modo su virilidad. Pero, pese a su arrogancia, eso sólo genera más desesperanza, porque la virilidad precede al sexo, no se alcanza a través de él. Muchas parejas son en el fondo la unión de dos niños que esperan obtener del matrimonio un

sentido del sí-mismo, algo que es mucho más de lo que éste puede ofrecer.

Durante un tiempo la banda, con su lenguaje privado, sus reglas, tabúes y camaradería feroz, puede ofrecer un principio de sensación de virilidad; pero se trata de un estado transitorio que no se prolonga indefinidamente. Cada miembro debe ser iniciado en la tribu de un modo general si no queremos que los ritos sean sinsentidos que acaben en lamentaciones. Pero la tribu generalmente es una sociedad laica y fragmentada sin ningún vínculo formal con la vida imaginativa del alma, ni con un consenso sagrado de mitos. Y lo que es peor, se organiza horizontal y no verticalmente. Es decir, no existen unos ancianos que, en virtud de la sabiduría que otorga su avanzada edad, puedan iniciar a los jóvenes, porque unos y otros habitan diferentes culturas, ininteligibles entre sí. Las únicas sociedades formales donde los mayores pueden superar con éxito al candidato a iniciado, instruirlo en la tradición «sagrada» y reformarlo como miembro completo son las organizaciones jerárquicas, como las fuerzas armadas, los clubes deportivos, o las asociaciones criminales, o incluso los diferentes escalafones de la vida de oficina.

Por tanto, es lógico que los intentos de «educar» a la juventud en un «comportamiento responsable» o de sermonearla sobre la seguridad y la salud caigan en saco roto. El joven ansía el peligro y el dolor para averiguar si puede soportarlos, y si es un hombre o no.

Anhelos y deseo

Así pues, lo que parece un comportamiento destructivo entre los jóvenes es resultado de su confusión: no quieren morir de verdad, quieren una muerte iniciática y renacer a una realidad más amplia, a un mundo imaginativo más grande, que los libere de la atormentada conciencia recluida en sus cabezas. Muchos suicidios son un fracaso de la imaginación. Estamos atrapados en nosotros mismos, en una celda que se va empequeñeciendo, y no somos capaces de concebir cómo salir de ella. Desesperados, sabemos que la situación debe cambiar, pero no nos damos

cuenta de que antes tenemos que hacerlo nosotros mismos. No podemos dar ese salto imaginativo, y damos uno literal, porque es el único cambio posible. Si hubiéramos podido afrontar un mínimo grado de iniciación, quizá habríamos podido vislumbrar el universo eterno de la imaginación, bajo cuya luz los problemas y las prisiones temporales se ven con perspectiva y, más que como callejones sin salida, aparecen como oportunidades para alcanzar una transformación más profunda.

A diferencia del niño tribal que experimenta esa plenitud imaginativa de primera mano, hemos llegado a creer que no existe ningún Otro Mundo. Los antiguos griegos lo conocían: los ciudadanos de Atenas se iniciaban en los Misterios de Eleusis, un rito tan secreto que nadie dio nunca más que vagos indicios sobre su contenido. Pero sabemos que los participantes recibían una gran revelación y que su vida no volvía a ser la misma. La imaginación florece en el misterio. Pero el misterio no está muy bien visto, por no ser lo bastante «accesible» (como la misa en latín); o bien es tratado como un «problema» que hay que resolver.

Los niños mantienen un verdadero deseo hacia el Otro Mundo misterioso. Disfrutan con la literatura fantástica, los cómics de superhéroes y las películas de miedo; les gustan los dáimones, desde los elfos y los orcos hasta los vampiros y los hombres lobo. Desgraciadamente, les damos dáimones de mentira en sucedáneos de Otros Mundos, a través de la «gente pequeña» que sale en la televisión haciendo cabriolas o de videojuegos o realidades virtuales de las que básicamente son espectadores pasivos.

La idea de imaginación implica participar profundamente y aprovechar los deseos reales para realizar la autotransformación. La fantasía pasiva no es regida por el deseo, sino por el anhelo. El mundo fantasioso del anhelo es el mundo impotente del niño, que puede crear cualquier anhelo porque todos son igual de imposibles. Podemos anhelar muchas cosas —dinero, poder, felicidad, glamour o fama—, pero todos los anhelos se reducen al mismo: transformarnos en otro por arte de magia, y sin esfuerzo. Por supuesto, podemos desear riqueza y fama, por ejemplo, y podemos conseguirlas si tenemos talento, aptitudes para trabajar duro y un poco de suerte. Que nuestro deseo quede o

no *satisfecho* ya es otra cuestión, pues el deseo de riqueza es en el fondo el de liberarse, sobre todo de la ansiedad; y tras el deseo de celebridad subyace el de gloria para el alma. El mundo del anhelo, sin embargo, no requiere talento ni esfuerzo: muchos han llegado a ser ricos y famosos ganando la lotería o saliendo en televisión. Los niños sin talento –las chicas aún más que los chicos, por lo visto– que aparecen en el programa *Pop Idol* no dicen: «Quiero ser un buen cantante», sino: «Quiero ser famoso. Que todo el mundo sepa quién soy». Detrás de este triste anhelo se esconde el miedo del no iniciado: no ser una persona como es debido; ser invisible. Ansían ser vistos, vistos como auténticos individuos.

Si perdemos el poder transformador de la iniciación, continuamos viviendo en el mundo de los anhelos infantiles, donde la autotransformación se simula débilmente con intentos literales de cambio, por ejemplo a través de un viaje del que esperamos volver renovados o comprando cosas que no necesitamos; y si la ropa y el maquillaje fallan, probamos con arreglos quirúrgicos. Dichas medidas pueden ser manifestaciones del impulso del alma de embellecerse, pero la mayoría de las veces son formas de desconectar de ella. Detrás del maquillaje puede haber un rostro o una máscara vacía.

El alma en general puede desear muchas cosas, y nuestra alma en particular puede necesitar cosas muy distintas. Pero si hay algo que requieren todas las almas es atención. Como los elfos y las hadas a los que solíamos dejar comida, o los muertos cuyo favor acostumbábamos a propiciar en Halloween, o las hogueras que ofrecíamos a los dioses en sacrificio, el alma necesita alimentarse, y por *alimentarse* se entiende «ser tomada en cuenta». El alma no soporta el abandono. Si nos queremos ahorrar la túnica envenenada, debemos prestar mucha atención a todas las imágenes en que se nos aparece el alma, por muy inferiores, insignificantes, repulsivas o aterradoras que parezcan. Sólo hablando con el alma y escuchándola podremos conocernos a nosotros mismos. Si nuestros egos inflados la ignoran, la perderemos; aunque en el fondo no sea así, pues el alma no puede echarse a perder del todo. Ella es el Fundamento del Ser. Sin embargo, podemos apartarla temporalmente y andar con

paso majestuoso por la Tierra, como desconectadas conchas vacías, o zombis.

Llevados

Esa «pérdida de alma» es una situación bien reconocida por todas las sociedades tradicionales, y considerada la causa principal de enfermedad. Como no puede perderse para siempre, simplemente se extravía en el Otro Mundo; y como éste es también el mundo de los muertos, corremos el peligro de tener que seguirla hasta allí, esto es, muriendo. En el folclore irlandés, era habitual encontrar a humanos que habían sido abducidos por seres feéricos y obligados a vivir en su reino durante siete, catorce o incluso veintiún años, antes de que les permitieran regresar a sus pueblos terrenales como viejos acabados –meros caparazones de humanidad– para morir.⁴ A la gente del país feérico, los Tuatha dé Danann, les gustaba llevarse a los muchachos por su fortaleza, para que los ayudaran en sus guerras y juegos; a las muchachas para casarse con ellas y a las madres jóvenes para amamantar a su prole. Y es que, pese a su brillo y encanto, pese a que cabalgan en alegres cortejos y sus ojos plateados emiten destellos, según cuentan los testimonios, los Tuatha dé Danann parecen codiciar el vigor y la sustancia de los humanos, de la misma manera que nosotros codiciamos su belleza y sabiduría.⁵

De aquellos que son «llevados», como dicen los irlandeses, se cuenta que están «ausentes». Lo que queda –lo que los seres feéricos dejan tras de sí en las camas de los que han sido llevados– es un «leño», o bien «la apariencia de un cuerpo o un cuerpo en apariencia».⁶ Es de suponer que antiguamente estos casos se daban en toda Europa, pues los elfos, las huldras, los trols, las vilas, etcétera, de la Europa continental no eran menos codiciosos que la «buena gente» irlandesa. Es el equivalente de aquello que las culturas tribales modernas llaman pérdida de alma. Se trata de un estado tan grave que el afectado va consumiéndose hasta quedar reducido a un cascarón vacío y, a menos que recobre el alma, muere. Por eso la función principal de los

chamanes es recuperar las almas que puedan haberse extraviado durante el sueño o la enfermedad; que hayan sido tentadas o incluso violentamente abducidas por dáimones, hechiceros o por los muertos.

En Irlanda, las personas eran especialmente vulnerables a las abducciones antes de que la Iglesia realizara sus ritos de paso para ellos. Recién nacidos antes del bautismo, muchachas en vísperas del matrimonio, jóvenes madres que aún no se habían casado tras haber tenido un hijo... Todos ellos eran más propensos al raptó debido a que se encontraban en un terreno intermedio.⁷ La pérdida de alma es considerada en la época moderna como un diagnóstico primitivo para bebés que no prosperan, muchachas anoréxicas o madres postradas como leños en la cama con una depresión posparto. Pero, ya que este tipo de desórdenes son más psicológicos que orgánicos, la explicación «primitiva» puede acercarse igualmente a la verdad; y seguramente que a los afectados les haría bien una cura chamánica, si todavía pudiéramos disponer de ella.

A veces el chamán no puede recuperar el alma; tal como señaló el chamán Willidjungo del norte de Australia: «Puedo mirar a través de un hombre y ver si está podrido por dentro [...]. A veces, cuando a un hombre le roban el alma en la maleza viene aquí, a mi campamento. Le miro; está hueco por dentro, y le digo: "No te puedo arreglar. No hay nada. Tu corazón sigue aquí, pero está vacío. No te puedo arreglar". Entonces le cuento a todo el mundo que se va a morir».⁸ Supongo que todos hemos conocido a alguien así. Willidjungo describe gráficamente un mal corriente entre los occidentales: esa sensación de vacío que deriva de haber perdido todo vínculo con nuestro ser más profundo. Vamos al psicoanalista como los pacientes de Willidjungo acudían a él. Y no nos devuelven el alma, como hacen los chamanes; pero, si son buenos, nos ayudan a viajar al Otro Mundo del inconsciente y localizar nuestra alma, a menudo perdida en algún momento crucial del pasado.

Si no nos tumbamos para morir como en los casos extremos de Willidjungo o como los africanos embrujados, seguramente se debe a la fuerza de nuestro ego, que nos sigue guiando por una vida cada vez más vacía. No somos tan vulnerables como

los miembros de las culturas tradicionales, cuyos egos están tan estrechamente conectados al alma que fácilmente se marchitan una vez que ésta se ha extraviado, como el hombre que muere cuando matan a su contraparte animal –su «alma-del arbusto»–. Pero, al mismo tiempo, los miembros de esas tribus son menos propensos al vacío que tan a menudo nos acosa y corre los múltiples y trémulos hilos que nos conectan a otras almas, no sólo al alma colectiva de la tribu, sino a las almas de la tierra y el cielo, los animales, las piedras y los ríos. Incluso podemos padecer un trastorno desconocido para los africanos o los aborígenes australianos: ése que los psicólogos llaman «despersonalización».

No es una depresión, pero quienes lo padecen están deprimidos. Se sienten raros, cambiados, «como si no fueran ellos». Ya no se reconocen. Sus acciones parecen automáticas, como las de un robot. Esta falta de conexión consigo mismos –con su alma– también es, por supuesto, una alienación respecto al mundo, que a veces parece, literalmente, plano. Les parece, como le parecía a Hamlet, «cansado, viejo, aburrido e inútil». Todo resulta monótono, seco, vacío y muerto.⁹ Eso basta para acabar con cualquier miembro de una cultura tradicional. Pero nuestros egos indomables continúan guiándonos a través de nuestra rutina, como si fuéramos las máquinas que sentimos ser.

En efecto, uno empieza a sospechar que aquel materialismo que considera a los humanos poco más que máquinas asistidas por ordenador es el resultado de la despersonalización colectiva a la que, en buena parte, ha sucumbido nuestra cultura. Apartados del alma, nos hemos separado de esa vida imaginativa que, de forma natural, se nos muestra con brillantes personificaciones. De modo que ahora nuestras psiques se presentan como abismos oscuros y vacíos. Aún peor: dado que la pérdida de alma es también la pérdida de alma del mundo, nuestro cosmos refleja nuestras psiques individuales. Se convierte en el oscuro, vacío y «hostil» abismo del espacio exterior. Tal visión del universo no existía antes del siglo XVII. El matemático Blaise Pascal fue quizá el primer científico en considerar la visión moderna del espacio, y en estremecerse «ante la infinita inmensidad del espacio del que soy ignorante y que no me conoce [...]. El eterno silencio de aquellos espacios infinitos me espanta».¹⁰

Resulta desconcertante sospechar que la «despersonalización» no es tan sólo una condición psicopatológica, sino que, en cierta medida, es nuestro estado mental común; es triste que hayamos transformado un cosmos vibrante y animado en un universo mecanizado y sin alma, como el invierno perpetuo en que gobierna el herido Rey Pescador de la leyenda artúrica. Únicamente el Santo Grial puede curarle la herida y restituir la fecundidad a la tierra baldía. ¿Y qué es el Santo Grial? Nada menos que el Alma del Mundo. Sólo un esfuerzo consciente de la imaginación para invocar de vuelta a sus dáimones puede salvarnos, sumado a un acto de fe psicológica en que vendrán.

Almas perdidas

En 1938, el psicoanalista Bruno Bettelheim fue arrebatado de su confortable hogar para ser enviado a Dachau y luego a Buchenwald. Quedó atónito de lo frágil que era su mundo, y con qué facilidad era posible destruirlo. Bastó un solo día para que perdiera su fe en la firmeza del orden y la civilización. No fue a causa la brutal paliza que recibió en el tren que lo trasladó allí, sino por su arbitrariedad y ausencia de sentido. Al llegar descubrió que esas condiciones se prolongaban: al más leve incumplimiento de unas normas arbitrarias, era salvajemente castigado. De hecho, ni siquiera había que violar una norma; el «castigo» era aleatorio e indiscriminado. Llegó a pensar que el propósito de los campos no era castigar, ni crear mano de obra, ni siquiera exterminar; sino destruir en los prisioneros su autodeterminación y su creencia en que eran seres humanos. Querían, podríamos decir, destruir su alma. Según el escritor y químico Primo Levi, que estuvo en los campos de la muerte, obligar a los prisioneros a que ellos mismos manejaran los crematorios «contenía un mensaje lleno de significación: “Nosotros, la raza de los señores, somos vuestros destructores, pero vosotros no sois mejores que nosotros; si queremos, y lo queremos, somos capaces de destruir no sólo vuestros cuerpos sino también vuestras almas, tal como hemos destruido las nuestras”».¹¹

Para los nazis, lo importante era que cada prisionero viviera con el temor de morir en cualquier momento. Y era este terror lo que corroía el alma, haciendo que los presos se volvieran unos contra otros y hasta que se vigilaran entre sí, de modo que no hubiera gran necesidad de una fuerza externa. Su objetivo tácito era demostrar una cosa: que los judíos eran realmente *Untermenschen*, subhumanos, sin alma. Una vez demostrado este argumento, por así decirlo, se les podía quemar como si fueran basura. Si el objetivo de los nazis hubiera sido matar sin más, no habrían castigado tan brutalmente a quienes intentaban, y no lo graban, suicidarse.¹²

Quienes no se mataban trataban de aferrarse a su humanidad. Unos pocos fueron capaces de utilizar la privación y la violencia como vías de iniciación, pero sólo los acostumbrados a la santidad podían hacerlo, dada la naturaleza extrema de la «iniciación». Para el resto quedó un miedo constante a verse reducidos a la condición de *Müsselmänner*, «musulmanes», así llamados porque habían sucumbido a una especie de fatalismo, como erróneamente suponían que habían hecho los musulmanes. Tales desdichados, reducidos a meros egos por el incesante miedo a la muerte, simples seres implorantes que se aferraban a la vida ardiendo de deseo, básicamente por comida, pronto se consumían y acababan deambulando como autómatas. Incluso dejaban de alimentarse. Pero los demás prisioneros eran reacios a ayudarlos porque su condición era altamente contagiosa. De manera que, rechazados, los «musulmanes» pronto morían.¹³ Constituían «los cimientos del campo», escribe Primo Levi; «la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Uno duda en llamarlos vivos; duda en llamar muerte a su muerte, que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla».¹⁴ Por lo visto, el alma puede extinguirse antes de que la vida corpórea haya finalizado. No puede destruirse, pero puede quedar irrecuperable —en esta vida, al menos—. No hay prueba más clara de la vulnerabilidad del alma que el destino de esos «musulmanes»; aunque, paradójicamente, tampoco hay prueba más clara de la existencia del alma que mirar dentro de

unos ojos vacíos y ver en ellos la cruda ansiedad de quien la ha perdido.

Bettelheim estaba interesado en lo que llamó psicología de situaciones extremas, como la que encontró en el campo de concentración. Pero todos somos susceptibles de ver mutilada nuestra alma en situaciones mucho menos extremas, siempre que nos enfrentamos a un acto de tiranía, ya sea por parte de un padre o un colega, un jefe o un cónyuge. Sólo es necesario que tengan poder sobre nosotros y que abusen de él, sobre todo imponiendo recompensas y castigos arbitrarios. Como hemos visto, la arbitrariedad es la clave para un buen lavado de cerebro. Forma parte de nuestra naturaleza buscar orden y significado para intentar contentar a los poderosos prediciendo qué quieren y llevándolo a cabo. Pero nunca podemos contentarlos ni descubrir su plan. Justo cuando pensamos que estamos haciendo «lo correcto», somos reprendidos; pero también podemos encontrarnos con un elogio por algo que simplemente hemos adivinado. Mantenemos un interminable diálogo interno sobre si estamos haciendo o no «lo correcto», o si estamos haciéndolo bien o no. Acabamos fiscalizándonos a nosotros mismos e interiorizamos al poderoso, que reemplaza a nuestro yo.

Pensándolo bien, tal vez no fui tan desgraciado como me sentí en la época de adolescente, cuando fui aislado en la maleza con mis compañeros y privado por los mayores de alimento y sueño, cuando estuve sujeto a normas arbitrarias y complicadas y fui torturado y obligado a aprender cantidades ingentes de tradición religiosa, antes de que me juzgaran digno de entrar en la tribu. Era lo que se llamaba estudiar en la escuela pública británica, donde la «maleza» era un enclave rural y los «mayores» eran los estudiantes de los últimos cursos, que asumían la tradición de iniciar a los nuevos martirizándolos y enseñándoles la jerga de la escuela, como una lengua sagrada, así como sus misteriosas costumbres y ritos relacionados con corbatas, insignias, colores y demás. Todo el mundo convenía en que la escuela proporcionaba educación, pero de hecho la educación era pobre y secundaria. Lo que proporcionaba, sin saberlo, era una iniciación: «te hacía un hombre».

Es importante que el miedo y el dolor infligidos a los candi-

datos a la iniciación no sean personales. Un leve pellizco infligido con malicia duele más que un fuerte puñetazo asestado por accidente. En la vida tribal, quizá sean tu padre o tu tío quienes te circunciden o te hagan pasar hambre; pero, con sus pinturas y sus máscaras, se transforman en dáimones impersonales que te guían a la fuerza al Otro Mundo. Igual de importante es que el miedo y el dolor preludien el desvelamiento y revelación de la belleza y el misterio del mito y la religión tribal. Porque si el tormento es personal y se prolonga demasiado no servirá para espolear al alma, sino para endurecerla. En el colegio, hubo algunos chicos que no fueron admitidos en la «tribu» y a los que se siguió torturando a un nivel personal; es decir, que se les marginó y acosó. Para algunos, la consecuente pérdida de alma significó una crisis nerviosa o incluso el suicidio.

El desmembramiento del chamán

Todos los ritos de paso son «pequeñas muertes» como preparación para el rito último, de la muerte física y el renacer a la otra vida ancestral. Sin embargo, todas las culturas veneran a aquellas personas que acometen la muerte y el renacer finales, digamos, prematuramente. Estas personas son los curanderos, hechiceros o chamanes, que están a cargo de la vida sagrada de la tribu en oposición a la vida secular, que controla el jefe o los ancianos. Su iniciación, altamente especializada, proporciona el modelo de otras, más habituales, al estilo de los héroes míticos que marcan nuestro tipo de ego y su postura.

La vida del chamán puede ser muy solitaria. Está diferenciado y apartado dentro de la tribu. No suele casarse, a menos que lo haga con un daimon femenino, del mismo modo que un poeta «se casa» con su musa. Así pues, no es raro que un chamán procure ignorar su vocación, que acostumbra a llegar en forma de súbita enfermedad o aparente locura, revelación violenta o «gran sueño». La enfermedad es esencial, porque todos los chamanes son «sanadores heridos» que no pueden curar hasta que se curan a sí mismos. Para ello, abandonan su cuerpo y se adentran en el Otro Mundo.

La topografía del Otro Mundo muestra una sorprendente uniformidad en todo el planeta: una región superior y otra inferior, como un cielo y un inframundo; un árbol del mundo que los enlaza; peligrosos accesos, como puentes estrechos o brechas, verjas y rocas que caen y chocan.¹⁵ Después del arriesgado viaje, extraños dáimones –a menudo las almas de antiguos chamanes– matan, despellejan o desmiembran a los chamanes. Luego los restituyen, los ponen en pie y les enseñan los cantos sagrados que necesitarán para llamar a sus ayudantes o familiares daimónicos y someter a los dáimones del mal. Y es que su labor principal consiste en atender a las almas de la tribu cuando enferman y rescatarlas cuando se pierden. Combinan los papeles de médico, sacerdote y poeta, que nosotros, sabiamente o no, dividimos y privamos de una iniciación religiosa propiamente dicha; sobre todo en el caso de los sacerdotes, que, en lugar de ser masticados, escupidos y recompuestos por el espíritu de un enorme oso, como los chamanes inuits, se limitan a exponer argumentos teológicos y a cenar con obispos desdentados.

La llamada chamánica –quizá debería decir la vocación chamánica– es universal, pero sólo se da en unos pocos. Puesto que en nuestra cultura no hay un lugar oficial para los chamanes, me abruma pensar en la cantidad de ellos que habrá sin identificar o que no entenderán su llamada. ¿Cuántos de ellos son locos en un psiquiátrico, poetas suicidas o chicas anoréxicas que ayunan como los santos? Pues parece ser que la norma es que cuando un chamán recibe la llamada debe convertirse en chamán o morir.

En cierto modo, es la barca inestable en la que todos nos encontramos, pues cada uno de nosotros recibe la llamada de un daimon. Y si bien nuestro destino no es tan dramático como el de aquellos chamanes que no entienden su vocación, aun así somos susceptibles de extraviarnos o vivir sólo a medias si ignoramos su llamada.

Tal vez quepa preguntarse si el auge del moderno ego racional, con su fortaleza heraclea, su convencimiento de constituir la excepción heroica y su correspondiente obstinación, no significa que todos requerimos algo más riguroso que los habituales ritos de pasaje (que, en todo caso, nos son negados en su mayoría). Ya que todos, en mayor o menor grado, participamos de

una visión del mundo que se distancia radicalmente de la realidad del alma, tal vez necesitemos el equivalente a la iniciación chamánica si queremos entablar buenas relaciones con el Otro Mundo; o, para decirlo en términos psicológicos, si queremos mantener el equilibrio entre nuestra consciencia y el inconsciente. En tal caso, deberíamos afrontar aquello que exige exactamente la vocación chamánica; y, aunque la iniciación chamánica pueda parecer a primera vista de una violencia espantosa, yo creo que no lo es más que el desgarramiento psicológico al que nos somete la psicoterapia o simplemente la vida, acuciada por las agonías amorosas, los abandonos o enfermedades con fuertes elementos de psicopatología.

En primer lugar, tenemos que viajar al Otro Mundo. Por supuesto, todos podemos hacerlo –y a veces lo hacemos– involuntaria o espontáneamente; pero sólo el chamán puede ir y volver a voluntad. Y es así porque él mismo se ha convertido en morador del Otro Mundo, es decir, se ha daimonizado. Por eso es una figura tan ambigua, central para la tribu pero también marginada, bienvenida y temida al mismo tiempo. Es misterioso, y muda de forma adoptando la de los animales. Desde luego, no se trata de la serena figura espiritual tipo gurú que ciertos adeptos del New Age creen que es; el chamán es más bien turbulento y embaucador, y tiende más al alma psicopatológica a la que está tan apegado que a la calmada trascendencia de las disciplinas espirituales.

Para las culturas chamánicas de las regiones ártica y subártica, de Norteamérica a Siberia y, bajando a través de Asia, hasta Indonesia, la necesidad del desmembramiento es fundamental.¹⁶ También es así entre los chamanes de Sudamérica, que recurren a más de cien plantas alucinógenas para efectuar la iniciación. El chamán siberiano Dyukhade fue desmembrado por un herrero ultramundano, que lo sujetó con unas tenazas del tamaño de una tienda de campaña, le cercenó la cabeza, cortó su cuerpo en pedazos y lo hizo hervir todo durante tres años. Luego colocó la cabeza en su yunque y la golpeó con el martillo, mojándola con agua fría para templarla. Separó los músculos de los huesos y los volvió a juntar. Cubrió la calavera con carne y la unió otra vez al torso. Sacó los ojos y los reemplazó por otros nuevos. Por úl-

timo, perforó las orejas de Dyukhade con su dedo de hierro y dijo que ahora podría escuchar «el lenguaje de las plantas». Después, Dyukhade se encontró en una montaña. Al poco, despertó en su tienda.¹⁷

Un chamán yakut describió cómo su cabeza incorpórea observaba la preparación de su cuerpo. En un procedimiento análogo al de la matanza del reno, «clavan un gancho de hierro en el cuerpo y distribuyen todas las articulaciones; limpian los huesos, raspan la carne y extraen los fluidos. Sacan los dos ojos de sus cuencas y los dejan aparte». A continuación, los pedazos de carne se esparcen por todos los senderos del inframundo, o bien son comidos por los nueve (o tres veces nueve) espíritus causantes de la enfermedad, cuyos caminos conocerá el chamán a partir de entonces.¹⁸ Mientras el chamán es sistemáticamente desmembrado y ensamblado, la sangre mana de su cuerpo inerte, que yace en su tienda rodeado de sus angustiados familiares.¹⁹

Aunque el desmembramiento no es universal, existen elementos similares tan extendidos que podrían considerarse arquetípicos. En las primeras fases de la iniciación al budismo tibetano, por ejemplo, el neófito ha de meditar en un cementerio y ser desmembrado por los espíritus de los muertos. Por toda Asia y América, los candidatos a la iniciación se ven a sí mismos como esqueletos,²⁰ es decir, despellejados hasta los huesos antes de ser reconstituídos. Entre los arandas de Australia, mientras el iniciado duerme en la entrada de la cuerva iniciática, llega un «espíritu» que le clava una lanza en el cuello. Luego, el espíritu se lo lleva al interior de la cueva, le arranca los órganos internos y los sustituye por unos nuevos. En lugar de los «huesos de hierro» del chamán siberiano, al iniciado aranda se le insertan cristales de cuarzo en el cuerpo; se supone que son de origen celestial y sólo en parte materiales, como si fueran de «luz solidificada»; y confieren poderes, como la capacidad de volar.²¹

Por su parte, los chamanes de los angmagsaliks de Groenlandia son iniciados por un oso chamánico, mayor que uno normal pero tan flaco que pueden verse sus costillas. Sanimuinak fue devorado por un oso semejante. Surgió del mar, lo rodeó un rato, le mordió en los riñones y se lo comió. Al principio fue doloroso, pero luego perdió toda sensación. Sin embargo, se

mantuvo consciente hasta que le comió el corazón, momento en que perdió la conciencia y murió. Poco después, despertó en el mismo lugar. Caminó junto al mar y oyó que algo correteaba a su espalda: eran sus calzones, sus botas y demás ropa, que cayeron al suelo para que pudiera volver a ponérselas.²²

Las iniciaciones no son siempre tan violentas. Cuanto más al sur de Norteamérica, el motivo del desmembramiento tiende a ser sustituido por el más familiar del ayuno y la plegaria de los pueblos de las grandes llanuras, por ejemplo. El curandero sioux Leonard Crow Dog describió una típica iniciación de los nativos americanos, que él pasó siendo un niño. Aunque el proceso ritual no implica desmembramiento, no faltan las pruebas, las tribulaciones y el horror. La experiencia en su conjunto es de transformación radical, empezando por la «cocción» simbólica de Leonard y su purificación en la cabaña de sudar. Después es llevado a su «Pozo de Visiones», cavado como una tumba en una colina cercana. Permanece allí durante dos días y tres noches sin agua ni alimentos, rezando por tener una visión hasta que las lágrimas le corren por las mejillas. Finalmente, una voz inhumana surgida de la oscuridad, le dice: «Esta noche te instruiremos». Se encuentra fuera del pozo, en otro mundo: una pradera cubierta de flores, con manadas de búfalos y alces. Conoce allí a seres sobrenaturales: un sabio ancestral; un águila que le otorga poderes; una criatura informe, de pelo claro contra la que debe luchar. Entonces, siente que alguien le sacude en el hombro. Es su padre. La Búsqueda de la Visión ha finalizado, y Leonard, renacido, regresa al pueblo, donde inicia su vida como curandero.²³

Levantando a los muertos

El desmembramiento chamánico puede parecernos muy ajeno, pero recordemos que algo muy similar subyace en los ciimientos de la cultura occidental y, por tanto, es un componente activo de nuestra psicología. El mito central de Egipto, por ejemplo, era la muerte y resurrección del dios y héroe Osiris. Su hermano Set lo encerró en un sarcófago, que arrojó al Nilo y llegó flotando al mar. Su hermana Isis vagó por todo el mundo

buscándolo, igual que Deméter en busca de Core. Finalmente rescató a Osiris, pero Set lo despedazó después en catorce trozos. Ella recompuso su cuerpo y lo hizo revivir, tras lo cual se convirtió en rey del inframundo.

En la mitología griega, el «dos veces nacido» Dioniso fue despedazado de niño por los titanes, que luego lo hirvieron en un caldero. Lo salvó y resucitó su abuela Rea. Las ménades de Dioniso repetían ritualmente este desmembramiento durante los Misterios, con una cabra representando el papel del dios. Orfeo, arquetipo del chamán en nuestra cultura, por supuesto, también fue desmembrado por las ménades, después de regresar del Hades sin traer consigo a Eurídice, su propia alma. Se decía que su cabeza flotó hasta Lesbos, donde quedó consagrada, capaz de pronunciar profecías.

En el mito nórdico, Odín, jefe de todos los dioses, pero también héroe cultural, es colgado nueve días en el Árbol del Mundo a merced del viento, sin comida ni bebida, y atravesado por una lanza, para que pueda recibir las runas —el precioso arte de la escritura—. Incluso llega a arrancarse un ojo a cambio de conocimiento.

En ocasiones los místicos cristianos pueden ser comparados con figuras chamánicas. Recordemos a San Francisco de Asís ayunando en los bosques, donde un ángel feroz lo atraviesa con dardos ardientes, concediéndole los primeros estigmas —o cinco heridas de Cristo—; o a santa Teresa de Ávila, con sus exquisitas agonías infligidas por flechas celestiales; o a Santa María de Alacoque, a la que el propio Cristo arrancó el corazón en pleno trance extático, para colocarlo en Su corazón —el Sagrado Corazón, venerado desde entonces—, donde se inflamó antes de ser devuelto al cuerpo de ella.²⁴

El dolor de la iniciación es como una operación del alma en el cuerpo para liberarse de su identificación con éste. Como todas las prácticas ascéticas, nos abre a un estado de la mente más imaginativo, que trasciende la biología. Nuestra cultura tiende a tratar a los seres humanos como pura biología, como una especie de maquinaria orgánica. Si enfermamos, nuestra medicina está preparada para ofrecer soluciones mecánicas. Es especialmente admirable su aplicado empeño en mantenernos con

vida. La muerte es el enemigo de la medicina. Por esa razón el arquetipo que subyace en la medicina lo personifica el hijo de Apolo, Asclepio. Éste era un médico tan excelente que llegó a resucitar a los muertos. Naturalmente, Hades se quejó ante Zeus de que estaba siendo desposeído de sus legítimos súbditos, por lo que éste puso fin a las actividades de Asclepio lanzándole un rayo.

El alma vive en el reino de los muertos, de modo que siempre saboteará los proyectos de Asclepio, tal como hace nuestro ideal médico al fomentar la vida física a toda costa; siempre saboteará el proyecto de mejorar la fortaleza física, la salud, la buena forma y las fantasías de inmortalidad del ego. Sin embargo, como expresión del alma, el cuerpo es una rica fuente de imágenes. Sus dolencias son tan metafóricas como físicas, y sus síntomas son preguntas. ¿Qué carga pesa sobre mí?, pregunta Dolor de Espalda; ¿qué es lo que no quiero escuchar?, pregunta Infección de Oído; ¿qué me resisto a tragar?, pregunta Desorden Alimenticio; ¿qué le pasa a mi vida emocional?, pregunta Enfermedad del Corazón; ¿qué me está oprimiendo?, pregunta Problema Pulmonar. Hasta los males físicos más burdos, como una pierna rota, pueden ser la forma en que el alma trata de apremiar al testarudo ego para que se detenga y reflexione sobre ella. Todo dolor es una puerta potencial al Otro Mundo, donde «el Opulento» aguarda con la muerte, sí, pero también con su inimaginable tesoro.

Uno de los puntos fuertes del cristianismo radica en su tratamiento del sufrimiento. Su Dios fue el primero no sólo en encarnarse como hombre corriente, sino de experimentar al mismo tiempo el máximo dolor a través de la crucifixión. Así, los cristianos pueden distanciarse del sufrimiento personal con un doble movimiento de sustitución e intercambio, al depositar su sufrimiento en Cristo para que Él sufra por ellos así como ellos sufren por Él. Del mismo modo, el literalismo cristiano ha tendido a polarizar la experiencia chamánica, convirtiéndola en un renacimiento completamente espiritual y una resurrección literal del cuerpo. La iniciación del chamán no tiene nada que ver con eso: se sitúa en el daimónico reino «intermedio», que ni es enteramente espiritual ni enteramente físico; es del todo con-

creto y real, pero no literalmente. No es incorpóreo y angelical: está lleno de psicopatologías de desgarramiento, retorcimiento, abrasamiento alquímico, descuartizamiento. En cierto sentido, Freud intentó recuperar este tipo de iniciación desvelando la desconcertante verdad sobre la perversión del alma, al arrancarla de la represión del espíritu y restablecerla al mundo intermedio de la «abreacción», donde puede revivirse en toda su intensidad ese espantoso momento en que el alma quedó atascada o asfixiada, liberando al sufriente para que tenga acceso a otra historia vital más rica y más mítica.

En realidad, todos comprendemos intuitivamente la naturaleza concreta pero metafórica de la iniciación chamánica, porque cuando perdemos algo o a alguien crucial, desde un trabajo hasta una persona querida, utilizamos espontáneamente los términos del desmembramiento: «Estoy destrozado», decimos. «Estoy hecho trizas», «me han roto el corazón», «es surrealista; como una pesadilla», «estoy como en otro mundo». Éstas son las experiencias que pueden transformar y mejorar nuestra vida para siempre, si podemos resistir la tentación de acallarlas y en cambio utilizamos la enorme energía que liberan para recomponernos; con huesos de hierro, tal vez, para ser más fuertes, nuevos ojos para ser más perspicaces, y un nuevo corazón para los afectos.

Si queremos iniciarnos voluntariamente, nos enfrentamos a la escasa comprensión que existe sobre la necesidad de ritos formales, además de los ritos en sí mismos. Debemos emprender nuestro propio camino de negación del ego, tal vez de una manera ética, a través de un abnegado y desinteresado servicio a los demás; o de una manera imaginativa, mediante la paciente y honda atención y celebración constante de las minucias de la existencia, que no son sólo requisitos del arte, sino de cualquier vida en contacto con el alma.

Hay también otro camino que nos permite entender intuitivamente la realidad de la iniciación chamánica y por el que somos iniciados nos guste o no: a través de los sueños. Nuestra zambullida nocturna en el inconsciente oceánico mantiene al ego fluido y lo anima a deconstruirse mientras adopta distintos papeles y posicionamientos en el mundo onírico; haciéndole em-

pezar a darse cuenta de que sólo es una faceta de la gran esfera resplandeciente de la psique. Si, a pesar de todo, se aferra a una de las caras, como hace el ego racional, todo el resto del inconsciente resulta hostil. Tratará de huir, pero se encuentra anclado o como corriendo entre arenas movedizas, porque la postura literal y de fuerza no funciona en el Otro Mundo. Debe afrontar las imágenes que encuentra tan pavorosas. Y se revelarán inofensivas; y si no es así —si infligen daño—, eso es precisamente la iniciación. Para empezar, toda iniciación se experimenta como ruptura y regresión; pero si el ego se rinde descubre que no está hundido en la locura y el caos, como temió Jung, sino —como éste también descubrió— inmerso en la claridad y precisión de un mito.

El viaje de un chamán moderno

Cuando Jung, sentado en su despacho, se abandonó al inconsciente, como he relatado en el capítulo 5, mientras observaba el cadáver del héroe rubio flotando en la corriente, seguido del escarabajo, el sol rojo y la fuente de sangre, encontró su mito personal; pero el significado más hondo de éste, como mito de nuestro tiempo, le fue revelado con más claridad en un sueño que tuvo seis días después y al que atribuyó una importancia extraordinaria.

«Me encontraba con un desconocido joven de piel morena, un salvaje, en un paisaje solitario y rocoso. Era antes del amanecer, por el este el cielo ya estaba clareando y las estrellas extinguíéndose. Entonces resonó el cuerno de Sigfrido en las montañas y supe que debíamos matarle. Íbamos armados con fusiles y le acechábamos en un estrecho acantilado [...].

»De pronto apareció Sigfrido en la cumbre de la montaña, con el primer rayo del sol naciente. Subido a un carro hecho de huesos, descendía rápidamente por la pendiente rocosa. Cuando dobló una esquina, disparamos sobre él y se desplomó, herido de muerte.» A Jung lo invade en sueños una insoportable culpabilidad por haber matado «algo tan grande y bello». Se despierta y empieza a darle vueltas al sueño, pero es incapaz de

entenderlo. Y cuando está a punto de dormirse otra vez, una voz interior le dice: «¡*Debes* comprender el sueño, e inmediatamente! [...] ¡Si no comprendes el sueño tendrás que disparar sobre ti!». De hecho, tiene una pistola junto a la cama. Se asusta. Y comienza a reflexionar más profundamente; de pronto, le sobreviene el significado del sueño: es el «problema que se le plantea al mundo [...]. Sigfrido representa lo que los alemanes quisieran realizar: imponer heroicamente su propia voluntad [...]. *Lo mismo quería yo hacer* [la cursiva es mía]. Pero ahora ya no era posible. El sueño mostraba que la actitud que se encarnaba por medio de Sigfrido, el héroe, ya no se adecuaba a mí» (ni a nadie de nosotros, añadiría yo). «Por ello él tenía que ser asesinado.»

La voz de advertencia de lo que sin duda era el daimon personal de Jung le dijo que, si no lograba entender el sueño —la metáfora—, podía verse obligado a representarlo literalmente y sufrir una muerte literal en lugar de una muerte iniciática. Matando a Sigfrido estaba matando a ese tipo de ego que ya no se adecuaba a él, ni tampoco a la cultura occidental. Se trata de un momento doloroso. Jung sintió una «gran compasión, como si hubiesen disparado sobre mí. En ello se expresaba mi secreta identidad con el héroe, así como el sufrimiento que el hombre experimenta cuando es forzado a sacrificar [...] su actitud consciente». Pero «existe algo más alto que la voluntad del ego y a lo cual hay que someterse».² Y paradójicamente, la alianza con estas cosas más elevadas es la alianza con lo «más bajo»: la parte primitiva, la sombra de nosotros mismos, el salvaje que inicia el asesinato.

La muerte es la iniciación última e inevitable. Y de nosotros depende cómo afrontarla.

ALMA Y LA OTRA VIDA

«Iba avanzando por un largo y negro túnel en cuyo extremo ardía una luz tremendamente viva. Salí despedido hacia ella. Estaba en la luz, formaba parte de ella, y lo conocía todo. Era una sensación extrañísima.»¹

Éste bien podría ser un relato de la culminación de los misterios griegos, en los que, como dice Plutarco, «en el instante de la muerte, el alma tiene la misma experiencia que aquellos que están siendo iniciados. Primero te impacta una luz maravillosa; luego eres recibido en los prados y las regiones puras».² De hecho, se trata de la descripción de una moderna *experiencia cercana a la muerte* (ECM), que bien podría incluirse en el tipo de vivencia que he denominado iniciática. En *El asno de oro* de Apuleyo, Lucio describe los Misterios de Isis en términos similares: «Llegué a las fronteras de la muerte [...] y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol brillando en todo su esplendor; me acerqué a los dioses de arriba y los de abajo [...]».³

La iniciación espontánea de la ECM no es tan estructurada: «Era una luz dinámica, distinta a un foco. Una energía increíble, una luz inconcebible [...]. Alimentaba en mi conciencia los sentimientos de amor incondicional, y completa y total perfección

[...]. Mi conciencia iba emergiendo, creciendo y absorbiendo; yo me expandía y cada vez abarcaba más y más. Fue tal éxtasis, tal felicidad. Y entonces me sobrevino un conocimiento: yo era inmortal e indestructible. No pueden herirme ni puedo perderme [...].⁴

Las ECM pertenecen a una familia de experiencias religiosas que incluyen la iniciación en Misterios como los de Deméter e Isis, así como la visión de Dios que san Juan de la Cruz, por ejemplo, tan acertadamente describe al referirse a Él y al alma «en común transformación»: «El alma, más que un alma, parece Dios, y en verdad es Dios por participación».⁵

Quienes experimentan una ECM regresan como iniciados de su viaje al Otro Mundo, hablándonos de una luz que brilla como el sol a medianoche y, de la Presencia divina, surgida de la luz, que los irradia con amor y una repentina y torrencial comprensión acerca de quiénes son, de dónde han venido y qué ha significado todo. Como dice san Juan, regresan *balbuciendo*:* «No sé cómo explicarlo», «no hay palabras», «es indescriptible»...; pero convencidos, más allá de toda duda, de que la inefable experiencia ha sido absoluta y terriblemente real. Y a partir de entonces, pese a aquellos que la catalogan de «epilepsia del lóbulo temporal», «cambios químicos en el cerebro», «realización de un deseo» o «mecanismo de defensa» —tal dicen del enamoramiento—, las vidas de quienes han atravesado una ECM mejoran. Ya no temen a la muerte, viven de forma más altruista, sabedores de que su mayor dicha procede de servir a los demás y atender a los dioses.

Como he sugerido en la introducción, es probable que el número de personas que creen a quienes han experimentado una ECM —convencidas de que, al morir, nos reunimos con nuestros familiares en el Paraíso— sea superior al de las que confían en una ideología simplista que rechaza tajantemente una vida después de la muerte. Quizá sea en lo que la mayoría de personas crea. Lo ignoramos, ya que carecen de una voz organizada en una sociedad laica. Si ven con toda claridad a un ser querido en el momento de su muerte, continúan notando la presencia

* En español en el original. (N. de la T.)

real de su marido o esposa cuando éstos ya han muerto, o escuchan a sus parejas fallecidas hablarles, prefieren no contarlo. No quieren ser tomados a risa por algo tan valioso para ellos. Saben qué han visto y oído, y ni toda la psicología o fisiología reduccionistas del mundo podrán convencerlos de lo contrario. Yo estoy de parte de estas personas, como Sócrates, quien al serle requerido su juicio erudito sobre una ninfa del Iliso respondió: «A mí me basta con la opinión común».

Experiencias cercanas a la muerte

Hay miles de experiencias cercanas a la muerte tan bien documentadas⁶ que se han convertido en un cliché: la experiencia inicial de abandonar el propio cuerpo, flotar hasta el techo del quirófano y oír claramente la conversación de los cirujanos; el viaje a través del túnel; la luz brillante que no deslumbra sino que te baña en amor; la sensación de desapego respecto al mundo, incluidos los seres queridos; el sentimiento de paz y alegría; la aparición de parientes muertos, de un «ser de luz» o una presencia divina.

«Me encontraba junto a una figura de mi misma estatura», explicó un joven del que, tras destrozarse el cráneo en un accidente de bicicleta, no se esperaba que pudiera seguir con vida. «[...] Me rodeaba los hombros con el brazo [...]. Desde entonces he descrito esa figura como un guía, porque me resultaba difícil decir que había visto a Dios. Pero era Dios, “mi” Dios. Al mirarle, me transmitió la impresión de que estaba viendo al Dios que había sido educado para reconocer [...]. Sabía que aquel ser con túnica blanca, pelo gris y asexual (con esto quiero decir que era hombre y mujer o bien nada de ello) que se encontraba junto a mí lo sería todo para los “muertos” [...]»⁷

El daimon personal, con quien por fin nos encontramos cara a cara al morir, puede tener el aspecto de un gemelo, un ángel, un dios, un antepasado o Jesús. Puede que no sepamos cuál es su rostro, pero lo reconoceremos inmediatamente porque lo hemos conocido durante toda nuestra vida sin darnos cuenta. Algunos lo experimentarán como el aspecto personal de una deidad im-

personal; otros, por el contrario, como el aspecto impersonal del daimon personal.

Normalmente, el daimon –a menudo es sólo una voz que surge de la luz– dirige una «revisión vital» voluntaria. «Para mí», escribe Phyllis Atwater, «fue un completo revivir de cada pensamiento, palabra y acto de mi vida; añadiendo a ello el efecto de cada pensamiento, palabra y acto en quienquiera que hubiese entrado en mi esfera de influencia, lo conociera o no (incluyendo a transeúntes desconocidos vistos en la calle).» Ella conjetura que existimos en un vasto «mar o sopa hecho de la energía residual de cada uno de nosotros y olas de pensamiento», donde «somos responsables de nuestras aportaciones y de la calidad de los “ingredientes” que añadimos». ⁸ Planteando una reinención moderna del alma del mundo, David Lorimer ofrece esta interpretación de esa experiencia: «La única imagen que otorga sentido al anterior testimonio es la de una red de creación interconectada, una malla holográfica cuyas partes están relacionadas con el Todo y entre sí a través de ese Todo, por resonancia empática. Debe de ser un Todo donde nosotros y el resto de la creación vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, un campo de conciencia en el que somos briznas independientes». ⁹ Ésta es otra reinterpretación moderna de la creencia neoplatónica de que nuestra esencia individual se fundamenta en aquella gran conciencia que denominaban el Alma del Mundo. Somos gotas en ese océano sobrenatural; o copos de nieve, tal vez –todos estructurados de la misma manera pero cada cual con un carácter único–, en la ventisca del alma.

Así pues, en la revisión vital contemplamos el paisaje de nuestras vidas. Podemos observar causas y efectos como si fueran simultáneos, no separados por el tiempo y el espacio; y experimentamos las consecuencias de nuestros actos y malas acciones. Esto resulta inevitablemente doloroso, pero no es un dolor que nos abata, en primer lugar, porque es compensado por el júbilo de todo el bien que hemos hecho; y en segundo lugar porque ya estamos emancipados de las condiciones que nos aprisionarían en la culpabilidad, el remordimiento y autorreproche. En suma, la revisión vital es guiada por los valores de la

verdad, la justicia, la belleza y la bondad. No disponemos más que de una palabra para describir nuestra participación extática en esos valores, en esa presencia divina simultáneamente íntima y universal: «Amor». Nos alegramos de conocer la profundidad y el alcance de nuestra culpa porque queremos participar lo más plenamente posible en el Amor que ya nos inunda; y, para ello, debemos reconocer la verdad de las transgresiones que hemos cometido de pensamiento, palabra y obra. Arrepentimiento y perdón expresan el deseo mutuo, nuestro y del Amor, de salvar los obstáculos que evitan nuestra unión.

Asimismo, el daimon nos muestra que nuestra vida no está dividida en acontecimientos casuales y en hechos más significativos y predestinados, sino que se trata de una sola vida que ha de ser contemplada a través de una «doble visión». Al instante comprendemos que azar y destino son anverso y reverso de la misma cosa. Todo depende de nuestro punto de vista. Los hechos que parecen aleatorios en un sentido, parecen predestinados en otro. Nuestras vidas son como un bordado: por un lado están los cabos sueltos, los hilos cortados y los nudos; pero, cuando tras morir se le da la vuelta al tejido, aparece un maravilloso y coherente dibujo. La reconciliación entre azar y destino podría llamarse Providencia. Cuando nos asombramos del azar que unió a nuestros padres para que pudiéramos ser concebidos, también sentimos que era el destino, porque todos nos sentimos seres únicos escogidos para venir al mundo. Así, cada nacimiento es providencial, un entrelazamiento de azar y destino, a los que no hay necesidad de separar, pues podemos abarcar a ambos a través de la imaginación. Algunas doctrinas religiosas intentan descartar el azar –por ejemplo, mediante la creencia de que «elegimos» a nuestros padres antes de nacer–, de la misma manera que algunas tesis científicas intentan descartar el destino afirmando que todo sucede por azar. Pero la verdad radica en re-imaginar cada uno como un aspecto del otro. De igual modo, el libre albedrío está unido al destino, por lo que todo aquello que elegimos voluntariamente también está predestinado desde siempre. Y de la misma manera que la total libertad del Amor puede asemejarse al absoluto determinismo de la ley, somos libres y a la vez estamos determinados, como si el

cosmos se encontrara en un constante estado de creación a través de nuestra colaboración con Dios –valiéndonos de una metáfora cristiana–; como si, sea lo que fuere que escojamos en el presente, Él lo hiciera inmutable en la eternidad.

El puente estrecho

La geografía de la otra vida de la que dan testimonio quienes han atravesado una ECM resulta poco definida si se la compara con los precisos paisajes de los pueblos tradicionales, y está mucho más personalizada. Sin embargo, no siempre ha sido así. Carol Zaleski ha descrito la sorprendente uniformidad de la otra vida en la cristiandad medieval según los testimonios de ECM de la época. Las almas se encontraban con una figura de luz que las guiaba para salir de la oscuridad y cruzar el reglamentario puente estrecho, bajo el que los demonios torturaban a las almas de los condenados. Vemos aquí cómo la tradición cristiana transformó a los dáimones desmembradores de la iniciación tradicional en demonios castigadores.

Sobre el puente hay una frontera, como un río o un muro, que no pueden atravesar más que permaneciendo en el Otro Mundo –es decir, muriendo–. El guía explica que ese país ideal poblado por almas bienaventuradas que apenas pueden vislumbrarse no es el Cielo, sino el Paraíso Terrenal. En otras palabras, hay un intento de reconciliar la idea del alma de un Paraíso inmanente –este mundo transfigurado– con la visión del espíritu de un Cielo más allá de este mundo.

Y así regresan a sus cuerpos, arrepentidos y convertidos, dispuestos a convertir a otros, al igual que hacen actualmente aquellos que experimentan una ECM, aunque en términos laicos y no cristianos. Éstos también aluden a lindes similares, ante las que a menudo se les brinda la opción de regresar a la Tierra o «pasar». A todos les asombra lo escasamente ligados que se sienten a la Tierra, incluso a sus seres queridos, y su renuencia a volver, pues tan grande es su sensación de paz y felicidad; sin embargo, lo hacen, bien por sentido del deber, o bien convencidos de que aún «no ha llegado el momento», que todavía han de llevar a

cabo el plan daimónico. Alcanzar tal desapego se debe no sólo a que el daimon dirige nuestra «revisión de la vida», sino a que, como portador de nuestro destino, es indistinguible de él. Contemplamos nuestra vida pasada a través de sus ojos. Vemos cómo nuestra esposa e hijos, por ejemplo, tienen destinos independientes del afecto terrenal y el vínculo que hemos depositado en ellos, y podemos así dejarlos.

Retornar al cuerpo puede ser terrible. «Me había ido sin la menor dificultad», escribe Leslie Grant Scott, que estuvo a punto de morir durante una enfermedad en Ceilán, en 1931. «Regresé mediante un esfuerzo de voluntad casi sobrehumano.» Se había dado cuenta de que se estaba muriendo, pero se sentía cómoda y feliz, con una mente «inusualmente activa y clara» y una conciencia que crecía en agudeza: «Era consciente de cosas con las que nunca había tenido contacto. Mi visión también se expandió, y podía ver qué sucedía tras de mí, en la habitación contigua e incluso en lugares alejados». ¹⁰ Su cólera ante la obligación de regresar al cuerpo –«comprimida y enjaulada en una pequeña y estúpida prisión»– resuena a través del tiempo: el símil de la carne como cárcel o tumba aparece en Platón y, de forma más amarga, en los gnósticos dualistas. En cambio, desde el punto de vista de Blake –ese portavoz del alma–, el problema no es nuestra condición física, ya que «el Hombre no tiene un Cuerpo distinto de su Alma; pues eso que llamamos Cuerpo es una porción del Alma que perciben los cinco Sentidos, las principales entradas del Alma durante ese período». ¹¹ Somos nosotros quienes hemos traicionado al cuerpo. «Porque el hombre se ha encerrado a sí mismo hasta el punto de ver todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna.» ¹²

Al morir, muy pocos vamos directos al Cielo. Tal vez podamos sentir el gusto de la experiencia, como atestiguan quienes atraviesan una ECM, cuando el pleno e interconectado sentido del universo nos arrolla con su marea de amor. Pero, como también éstos señalan, nos encontramos en un lugar de transición que hasta cierto punto puede describirse –es decir, expresar en términos literales– porque algo del mundo literal sigue aún adherido a nosotros. Es un ámbito que algunos cristianos llaman Purgatorio, donde la revisión de la vida, con su remordimiento

y recompensas, es iniciática. Algunas culturas tradicionales, como las de los nativos americanos –lo veremos más adelante–, son explícitas al respecto. No sólo tienen que cruzar el puente estrecho, sino que han de soportar pruebas tan duras como la extracción del cerebro. En comparación, las modernas ECM resultan tranquilas y poco problemáticas. Aunque puede suceder que la fase de «extracción del cerebro» durante el viaje transicional se esté llevando a cabo sobre la mesa de operaciones, donde la mayoría de personas que han atravesado una ECM tienen sus experiencias con el Otro Mundo. Quizá los procedimientos médicos son representaciones literales de procesos iniciáticos: aquello que desde el punto de vista del doctor –y de nuestro cuerpo– es un medio para curar, desde el punto de vista del alma constituye una herida iniciática. Tal vez, la prolongada enfermedad previa al fallecimiento sea una iniciación; e incluso es posible que la enfermedad sobrevenga al cuerpo por necesidades del alma, sobre todo si la hemos ignorado a lo largo de nuestra vida. Ya hemos visto que la facilidad para entrar en el Otro Mundo depende de nuestro grado de iniciación. No sorprende por ello que los grandes místicos asuman fácilmente la unión permanente con la Divinidad que ya han alcanzado en la Tierra. El hecho de morir no parece haber constituido el menor problema para Sócrates o el Buda. Los poetas que han visto más allá de la ilusión del mundo literal entrarán en el Paraíso con elegancia. Para sufrientes y solitarios, la muerte será un alivio, una avalancha de bienestar y alegría común. Pero quienes mueren repentina o inesperadamente pueden encontrarse al principio apabullados y perdidos, incluso no ser conscientes de haber muerto. Sin embargo, sólo tienen que pedir ayuda, o desearla, para recibirla. Más grave, por supuesto, es el estado de aquellos que no solicitan ayuda ni la desean porque eso implicaría admitir que la otra vida en la que no creían, existe.

Quienes experimentan una ECM confirman aquello que los muertos supuestamente nos cuentan a través de médiums espiritistas o modernos «canalizadores», por ejemplo, cuyas voces se vuelven más débiles e inarticuladas a medida que se acercan al límite de lo que puede ser descrito. No obstante, hasta alcanzar ese punto, los espiritistas nos proporcionan narraciones más lar-

gas y detalladas sobre la otra vida que las que permite la brevedad de las ECM.

La otra vida de T. E. Lawrence

Algunos de los mensajes de espíritus más famosos son los recibidos por Emanuel Swedenborg, quien en 1745 tuvo una visión de Cristo en un café londinense, y desde entonces pudo conversar libremente con los «espíritus». Éstos manifestaron ideas con marcada inclinación neoplatónica; por ejemplo, le explicaron que existe una unidad inmanente de vida emanando de una fuente única e infinita a la que llamaban Amor. Cada cual está conectado a todos los demás y eternamente unido a la Fuente. Pero cada persona tiene un *proprium* –lo que denominamos ego–, que intenta vivir como si fuese independiente de la fuente o Dios. Nuestra tarea es más o menos equivalente a la cristiana: reconocer las ilusiones y egoísmos de nuestro *proprium* y arrepentirnos; es decir, «dar un giro» para reorientarnos hacia Dios y merecer así la redención, el rescate Divino del alma sumida en el horroroso mundo del *proprium*. Es un enfoque combativo de la vida espiritual: la realidad compite con la ilusión, el Cielo con el Infierno, los buenos espíritus con los malos. El *proprium* nos separa de los niveles más elevados de emanación Divina que experimenta nuestro interior, en un nivel celestial y otro espiritual. En la otra vida, este mundo interior se manifiesta externamente y refleja las condiciones del Cielo, el Infierno o el estadio intermedio de los espíritus, según en cuál de éstos habitó el fallecido cuando estaba vivo –aunque no fuera consciente de ello, ya que la existencia corporal se lo ocultaba.¹³

Hay dos tipos principales de mensaje espiritista. El primero es personal e íntimo, y si bien no ofrece una prueba científica definitiva de la existencia de otra vida, puede resultar sumamente convincente. Hasta un materialista acérrimo como el psicólogo norteamericano William James quedó convencido de la autenticidad de algunos médiums al conocer a Leonore Piper. Aunque le repelía la trivialidad de muchas de sus comunicaciones con el mundo de los espíritus –una queja habitual contra el espiri-

tismo—, finalmente no fue capaz de negar la precisión de los detalles que la señora Piper transmitió respecto a las vidas privadas del propio James y sus amigos. Se convirtió en espiritista, pero demostró su comprensión de la naturaleza daimónica del Otro Mundo al afirmar que la intención de Dios era mantener a los espíritus en confusión, «para provocar nuestra curiosidad, esperanza y recelo en igual medida», de forma que, «aunque nunca se puedan explicar por completo, tampoco puedan ser susceptibles de una total corroboración».¹⁴

El segundo mensaje del más allá es el de tipo swedenborgiano y describe la otra vida y sus preceptos filosóficos. Ambas cosas pueden resultar banales: los «espíritus» suelen describir el mismo paisaje de prados floridos, clima agradable, colores que no existen en la Tierra y demás; mientras que la filosofía al uso —normalmente de tipo «teosófico» generalizado—, tiende al sermón aburrido rematado con advertencias de no desarrollar la bomba atómica ni saquear el medio ambiente. Incluso la descripción que Swedenborg hace del mundo espiritual resulta plúmbea. Parece una farragosa burocracia de los espíritus, muy adecuada, supongo, para el funcionario (asesor de minas) que era antes de su visión de Cristo. Influyó en Blake, pero resulta elocuente que mientras Swedenborg veía espíritus que tomaba literalmente como revelaciones para construir una religión, el primero veía dáimones que entendía en un sentido metafórico, como percepciones con las que crear arte. Los espiritistas tienen una mentalidad tan literal como los materialistas, de los que son espejo. Al alma no le gusta verse atrapada en el cuerpo, ni tampoco en el espíritu. Aunque, desde luego, ninguno de los dos son trampas reales; la trampa es lo real. Los espiritistas consideran que el espíritu se deshace del cuerpo en el momento de la muerte igual que si se quitara un abrigo viejo; pero, desde el punto de vista del alma, es el abrigo del literalismo del que debemos despojarnos, para revelar el cuerpo tal como siempre fue: una forma sutil e inmortal del alma.

De cualquier manera, me siento tan poco inclinado a calificar las sesiones espiritistas de ilusorias o falsas como a tomarlas al pie de la letra. Sería necesario mantener dos mentalidades al respecto, en consonancia con la eterna ambigüedad de lo dai-

mónico. Son una clase de revelación. Su literalismo es precisamente el motivo que las hace tan simples y atractivas para muchas personas. Constituyen un tipo de «religión popular» que, al igual que todas las religiones tildadas de «populares» o rebajadas a «supersticiones», haríamos bien en defender, ya que todas las creencias son verdaderas, o, como dijo Blake, son «una imagen de la verdad», aunque ninguna lo sea literalmente. Asimismo, existen numerosos textos espiritistas interesantes. *Spirit Teachings*, de Stainton Moses, tiene el valor añadido de haber sido transmitido a un médium que era un clérigo convencional, a quien no satisfacían en absoluto las poco cristianas enseñanzas que le dictaban los espíritus en escritura automática (mientras el espíritu toma el control de la mano inerte del médium cuando éste se encuentra en trance). *The Unobstructed Universe*,¹⁵ de Stewart Edward White, se adelanta a la famosa distinción que efectuó David Bohm entre los órdenes implicados y explicados del mundo. Uno de los fundadores de la Society for Psychical Research, Frederic W. H. Myers, se mostraba escéptico respecto a la vida después de la muerte y pensaba que los fenómenos parapsicológicos procedían de la «mente subliminal» —el inconsciente—, hasta que se vio obligado a admitir que numerosas comunicaciones espiritistas demostraban un conocimiento que el médium no podía tener, ni siquiera inconscientemente. Seguramente, Colin Wilson está en lo cierto cuando afirma que nadie puede leer con una mente abierta el clásico de Myers sobre investigación parapsicológica, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, sin quedar convencido de la realidad de la otra vida. El problema es, como también señala, que casi nadie lee con una mente abierta, pues todos estamos limitados por nuestros puntos de vista. Y aún peor, el libro de Myers es de ardua lectura: poco menos de mil cuatrocientas páginas de densos argumentos y pruebas, expresados con un ampuloso lenguaje científico, que más que iluminar la mente, la embotan.¹⁶

Para hacernos una mejor idea sobre la otra vida según los espiritistas, quisiera resumir la información, publicada como *Post-Mortem Journal*, que recibió la médium Jane Sherwood mediante «escritura automática» entre 1938 y 1959. Merece una atención detenida, primeramente porque expone muchos de los

axiomas espiritistas; pero resulta más interesante que la mayoría de comunicaciones ya que el espíritu en cuestión dista de ser un alma dichosa del Cielo. De hecho, asegura ser el atormentado espíritu de T. E. Lawrence («Lawrence de Arabia»), muerto en un accidente de motocicleta. En segundo lugar, es un relato que me da pie para comentar más a fondo temas como las «leyes» de la otra vida y la naturaleza de la reencarnación.

En efecto, a través de la mano de Jane Sherwood, Lawrence —como lo llamaré— escribe que su muerte repentina lo dejó en una especie de estupor. Se adentra en un universo sombrío, sorprendido de que su existencia tenga continuidad y de seguir sintiendo su cuerpo de carne. Descubre que es atraído allí donde le llevan sus pensamientos; por ejemplo, a una ciudad tenebrosa, habitada por una gente vagamente amenazadora, que vive en las tinieblas. Asustado, huye, pero ha comprendido algo: «Mi deseo podría llevarme a su propio cumplimiento si supiera con claridad qué quiero».

De pronto, una voz le pregunta si necesita ayuda; Lawrence responde que sí. La voz se manifiesta entonces como una luz que lo guía hacia un paisaje más resplandeciente. Esta presencia, que dice llamarse «Mitchell», explica que la aborrecible ciudad fue hecha con las emociones de los que habitan en ella; allí, éstas no pueden ocultarse como ocurre en la Tierra, sino que el cuerpo las muestra de inmediato y tienen un efecto instantáneo sobre aquel que se encuentra a tu lado. Esto resulta doloroso para Lawrence, que siempre ha refrenado sus volcánicas emociones, pero aún lo es más para Mitchell, que es blanco de su resentimiento y desesperación. Ver el efecto inmediato de sus emociones en los demás ayuda a Lawrence a manejarlas.

Mitchell lo lleva a una especie de «sanatorio», donde es animado a dar rienda suelta a algunos de sus deseos reprimidos. Entabla entonces una relación sexual con una mujer cuyo estado se complementa exactamente con el suyo; cada cual ofrece al otro el tipo de experiencia sexual que necesita. Resulta ser un sexo más satisfactorio que el terrenal, porque sus cuerpos pueden fusionarse en un gozo inalcanzable para los cuerpos físicos.

Lawrence sigue viéndose atraído casi de forma automática hacia aquellos que se encuentran en su mismo nivel de «desa-

rollo» y que complementan sus necesidades, como la de superar la desconfianza y el resentimiento de otros, y la de dejar de sentirse superior a todo el mundo. Entiende el daño que esto causa tanto a él como a los demás y aprende a ser humilde, sobre todo viendo cuánto sufre un alma tan hermosamente clara como la de Mitchell al absorber y transformar los accesos de odio y de ira de sus «pacientes». Si esto suena ligeramente a psicoterapia, conviene que recordemos que ésta surgió a raíz de las exigencias del inconsciente, del alma misma; y que, por tanto, puede interpretarse como un intento terrenal de reproducir un modelo arquetípico ultramundano de purificación.

Casi desde el primer instante de su llegada a ese nuevo mundo, Lawrence ha sido consciente de cómo su vida anterior se ha ido desplegando ante él. Es como la «revisión de la vida», pero, en este caso, extendida a un período prolongado. Por ejemplo, hasta que no es más «fuerte», no empieza a sentir, casi físicamente, las heridas que ha infligido a otros y a aceptarlas en toda su plenitud. Le agrada la manera en que Mitchell le niega medidas paliativas: debe sufrir las consecuencias de sus actos, y, como resultado, su propio dolor disminuye con el tiempo.

En la otra vida, «lo semejante atrae a lo semejante». Son muchos los que al principio no saben afrontar las consecuencias de sus actos y viven en circunstancias mermadas. Pero no hay nada rígido, todo se basa en la afinidad y simpatía, de modo que una simple punzada de remordimiento o un mero pensamiento desinteresado reportan un alivio inmediato y «más elevadas» condiciones. Lawrence comprende que hay otras esferas por «debajo» y «encima» de su estado. Resulta doloroso aproximarse a cualquiera de ellas, porque parecieran tener barreras «naturales»: la primera, una atmósfera oscura y nociva; la segunda, una luz demasiado deslumbrante y cegadora. La vida es «indestruible». Cada alma ocupa su propio lugar y «nadie es condenado, aunque esté pervertido por el mal, y puede liberarse mediante esfuerzo y sufrimiento».¹⁷

Posteriormente Lawrence ingresa en una especie de «universidad», algo muy acorde con él, pues en la Tierra fue un estudioso además de un hombre de acción. Participa en animados y humorísticos debates acerca de la reencarnación, por ejemplo.

Descubre que, cuando piensa, no está solo, sino que forma parte de una conferencia que incluye a un alma aún en la Tierra, dos más en su propio «plano» y otra en una esfera más elevada, comunicándose todas ellas por afinidad mental.

Lawrence empieza a darse cuenta de que ha estado «intentando completar mi experiencia en la Tierra; llenar los huecos y corregir algunas deficiencias [...]. Ahora estoy al corriente del egoísmo defensivo que estropeó y desperdió mi vida en la Tierra [...]. Pero nada compensará lo que he perdido; nada aquí puede igualar el estado total de las íntimas relaciones humanas en la Tierra».¹⁸ Cosechamos aquello que sembramos: esta ley impera en el Más Allá, de la misma manera que en la Tierra, aunque no lo sepamos. La importancia de la encarnación radica en que es «el único estado formativo donde se produce un verdadero crecimiento esencial». En la otra vida, la ley de la simpatía asegura la eliminación del conflicto y, por lo tanto, de la «lucha por la existencia. Nuestra tarea aquí es una especie de operación de limpieza». Por mucho que ascendamos a través de los planos, por más que nos purifiquemos, no se produce un crecimiento real en el «espíritu esencial». Lo que traemos de la Tierra continúa siendo todo lo que somos, así que nuestro destino está ligado a nuestras experiencias terrenales; sólo con la lucha y el tumulto de la vida podemos influir de verdad en nuestra talla espiritual.¹⁹

Por supuesto, no debe tomarse demasiado literalmente la historia post mórtem de «T. E. Lawrence», pero vale la pena intentar traducir a un lenguaje terrenal las extrañas condiciones de la otra vida. Este relato no contradice ninguno sobre ésta, ni lo que sabemos sobre el alma, la imaginación y el Otro Mundo. En cambio, observamos la intensidad con que Lawrence enfoca la otra vida mediante una perspectiva «del espíritu». Todo está descrito en términos de planos jerárquicos; de crecimiento, desarrollo y progreso; de fortaleza, ética y «universidad» intelectual de la vida. Su expreso deseo de seguir comunicándose con este mundo es indicativo de cuánto le interesa efectuar un «estudio» de la otra vida. Puede describirla en términos más o menos literales porque él continúa existiendo en dichos términos. Al mismo tiempo, cada una de las anomalías de su situación actúa en él desde el principio, como si estuviera inmerso en

un largo proceso de desliteralización. Todas sus experiencias de aprendizaje pueden ser interpretadas como intentos por parte del alma de reflejar y así disolver la perspectiva dominante del espíritu, aclimatando a Lawrence al Otro Mundo de la Imaginación. Ya ha empezado a ver que no sólo ocupamos el mismo espacio que aquellos con quienes tenemos afinidad, sino que el espacio en sí está definido por el estado imaginativo de nuestra alma. Comprende que lo que estaba dentro, ahora está fuera. Sus autorreflejos son aún muy deficientes, así que ve sus propias emociones reflejadas a grandes trazos en otro. Afronta muy gradualmente las consecuencias de sus faltas terrenales, porque son demasiado dolorosas para hacerlo de una sola vez. Paulatinamente va sufriendo las consecuencias de sus transgresiones u omisiones, como si fuera castigado, pero no *por causa* de sus pecados, sino que son sus propios pecados quienes infligen el castigo. Entiende que las condiciones adversas de la vida terrenal son esenciales para «hacer alma», porque, para bien o para mal, el deseo se ve satisfecho de inmediato en el Otro Mundo, donde no existen las barreras materiales, espaciales o temporales ni la causalidad que puedan erosionar o aguzar el alma.

Vivir otras vidas

Mientras existimos en la Tierra, también estamos viviendo en el Otro Mundo. Sólo que normalmente —o, al menos, continuamente— no somos conscientes de este hecho hasta morir. La encarnación es un «olvido» de nuestros orígenes eternos, y la anamnesis es su recuperación; ésta es, para la mayoría de nosotros, imprecisa en el mejor de los casos, huidiza y vaga como un sueño. La «revisión de la vida» que nos ofrece el daimon personal es una rememoración completa, tanto de nuestros orígenes divinos como de nuestra existencia temporal.

La reencarnación vuelve literal y sucesivo lo que en realidad es metafórico y simultáneo. A menudo se considera un retorno a la Tierra de alguna parte de nosotros más que de la personalidad completa. Por ejemplo, las creencias orientales tienden a afirmar que aquello que se reencarna no es nuestra «esencia», sino

sólo nuestras actitudes y deseos erróneos –nuestro karma– que van cruzando vidas hasta extinguirse en el nirvana. Plotino sostenía algo similar: que nuestra «alma más elevada», nuestra esencia original y sin pecado, puede separarse de nuestra «alma inferior», que se ve atraída tras la muerte a un descenso hacia un estado dispuesto por sus deseos, y se reencarna en un nivel de existencia propio de dicho estado. Una alternativa es la representación del alma como fragmento de un alma mayor y colectiva, el cual debe reencarnarse para ser plenamente él mismo antes de reintegrarse al todo. Todas estas ideas son tentativas de reconciliar la imagen de un alma indivisible y eternamente completa con la necesidad de crearla capaz de transformarse. Son intentos de suavizar la paradoja de que, como microcosmos, nuestra alma es una totalidad individual, y a la vez forma parte del macrocosmos colectivo del alma del mundo. Es divisible e indivisible, mudable e inmutable. Sus contradicciones no se resuelven con el pensamiento, sino tan sólo con la visión imaginativa, algo que se nos presentará a todos, incluso al menos imaginativo de nosotros, cuando penetremos en la Imaginación en sí.

Quizá podemos intentar re-imaginar la reencarnación. Su sucesión de vidas podría ser una interpretación literal de cómo el alma circula a través de una continuación de perspectivas; o, más bien, de cómo mantiene simultáneamente distintas perspectivas, como si estuviera en el séquito de todos los dioses destacando ahora uno y luego a otro. Ya sabemos con qué facilidad la deidad que preside nuestras vidas puede ser usurpada por otra, al apoderarse de nosotros una nueva idea, una conversión religiosa, un arrebato por el arte o la pesca con mosca, o una pasión por alguien con quien jamás se nos hubiera ocurrido soñar. Aunque la nueva deidad no irrumpa en el parapeto de la conciencia, es operativa en el inconsciente, donde vivimos otras vidas u otras versiones de la misma vida, como hacemos en las permutaciones de un sueño recurrente: el hombre divorciado sueña que se reconcilia con su esposa, que la mata, que no están divorciados, que viven juntos y felices, que se torturan, que ella está embarazada del presidente de Estados Unidos, etcétera, tal vez a lo largo de años de sueños. Nuestra vida podría no ser la única que tenemos, quizá ni siquiera sea la real. Quizás estemos viviendo

otras vidas en el Otro Mundo de la imaginación de las que apenas somos conscientes hasta que, como a veces ocurre, dan un paso al frente y nos encontramos tomando una dirección completamente nueva. Pero la nueva vida no tiene por qué convertirse en fáctica para ser real, está oculta, en el inconsciente. Por tanto, describir tales vidas como encarnaciones pasadas o futuras refleja nuestra tendencia a convertir el mito en historia, a convertir en literal aquello que siempre ha sido real, sólo que de una manera imaginativa.

De modo similar, una vez que hemos penetrado en el alma del mundo, no siempre es posible separar nuestra vida de las de los demás, tan plena es nuestra empatía. La «reencarnación» podría ser una metáfora de la participación de nuestra alma en las experiencias de otras almas. Pues el Alma del Mundo es también lo que W. B. Yeats llamaba la Gran Memoria, donde toda experiencia sigue viviendo eternamente, de forma que podemos adoptar como propios los recuerdos de otros. En este esquema no vivimos una vida después de otra, sino que, como Heráclito dijo enigmáticamente, «somos mortales inmortales» que siempre «mueren la vida de otros y viven la muerte de otros».º Somos disueltos en el alma del mundo y salimos de ella como condenados por sus circunvalaciones, y es que dichas «circunvalaciones» son en realidad lo que el alma liberada experimenta simultáneamente, como respiración circular. La rueda de *samsara*, que nos transporta fuera de la vida hacia la muerte y de nuevo hacia la vida, puede interpretarse como una metáfora del movimiento circular del alma destilándose a partir de sí misma y manifestándose ya como espíritu ya como materia, en la infinita reconfiguración imaginativa que constituye ese «hacer alma».

Cuando Lawrence habla sobre la reencarnación con sus colegas de la otra vida, concluye que es preciso vivir de nuevo para «superar nuestras debilidades». Mientras fallemos en estas pruebas de fortaleza, se reproducirá el mismo patrón y no «progresaremos». Lawrence contempla la doctrina de la reencarnación a través de lentes, muy protestantes, –y hasta puritanas–. El énfasis está puesto en la fuerza de voluntad y en la superación de pruebas, como si un ego más fuerte fuese la clave para triunfar en la vida. Quizá esta recurrencia de las «pruebas de fortaleza»,

como él las comprende, se deba precisamente a su incapacidad para dejar de considerarlas pruebas en las que el ego permanece intacto, y poder empezar a verlas como disolventes de éste. Tal vez la reencarnación sea el sino de quienes no saben abarcar el sentido polimórfico del alma y permanecen atados al punto de vista único del espíritu. Deben representar –representar en la Tierra– lo que otros pueden hacer participando en la imaginación.

La caverna de Platón

Pero tampoco debemos olvidar lo que Lawrence nos recuerda: la paradójica importancia del literalismo del espíritu. Sin él, el alma no tendría nada que mirar «a través», nada contra lo que luchar en el despliegue de la imaginación hacia su más plena extensión. La reencarnación también puede interpretarse como una metáfora del encasillamiento del alma en una «visión única» y todos sus aparentes absolutos, desde la opacidad de la materia a la inmutabilidad del espacio, el tiempo y la causalidad. En su propio reino imaginativo, el alma no saca provecho de sí misma. Únicamente puede transformarse a través de la vida terrenal.

Sin embargo, este concepto no impide a Lawrence creer que, aunque no podemos transformarnos esencialmente, sí somos capaces de cambiar en la otra vida, si adquirimos plena conciencia del estado de nuestra alma. Si, por así decirlo, desempaquetamos todo lo que somos y todo aquello en que nos hemos convertido, y alcanzamos el autoconocimiento, podremos avanzar hacia planos «más elevados». Esto también forma parte de la perspectiva del espíritu y de su inclinación por los sistemas jerárquicos y las trayectorias ascendentes. La mayoría de las personas imaginan la otra vida como una especie de sistema de planos que ascienden hacia el Uno o Dios. Deberíamos tomarlos en serio dichos esquemas, porque son arquetípicos y por tanto íntegramente del Otro Mundo. Pero también deberíamos recordar que esos sistemas de niveles, peldaños, planos, etcétera, sólo son reales cuando son tomados como imágenes, maneras de configurar el espacio imaginativo del Otro Mundo, y no cuando se toman al pie de la letra.

En consecuencia, si tuviéramos que imaginar la otra vida de un modo jerárquico, como una serie de peldaños en la cadena del «desarrollo» o el «progreso», podríamos seguir el mapa cuasi platónico que J. N. Findlay esboza en su libro *Ascent to the Absolute*. Esperaríamos que el primer escalón del ascenso hacia el Uno fuese semejante a nuestro mundo de los sentidos. Sin embargo, la experiencia sensorial estaría supeditada a la imaginación de modo que percibir e imaginar serían simultáneos, y otras almas compartirían nuestra visión, al igual que nosotros las suyas. En peldaños sucesivos, el significado estará cada vez más concentrado en el instante, como si de música se tratara, y no precisará de explicaciones o demostraciones. Nos volveremos menos corpóreos, aunque conservaremos una forma reconocible para quienquiera que nos acerquemos. La separación espacial se tornará insignificante, pues llegaremos allí donde deseemos a la velocidad del pensamiento. Nuestra identidad se fusionará con la de otros, de forma que cada vez resultará menos importante y más difícil decir exactamente en la experiencia de quién está ocurriendo algo. Nuestro daimon nos presentará a nuestra deidad regente, que probablemente sea él mismo desenmascarado. En todo caso, experimentaremos la deidad de manera espiritual y abstracta, como una Forma impersonal, o bien de manera corpórea y concreta, como una imagen personificada; o ambas a la vez. Esta deidad nos conducirá sucesivamente a otras, todas ellas interrelacionadas, hasta que comencemos a ver el Uno subyacente a cada una de ellas, el indescriptible Vacío que sin embargo es Plenitud absoluta y donde la meta del espíritu es culminada.

Se trata aquí de reconciliar a los numerosos dioses del alma con el Uno del espíritu; pero dado que es un modelo progresivo y lineal, digamos que el espíritu tiene la última palabra, salvo que establezcamos que el Uno no es el fin sino que mana de nuevo en la multiplicidad del alma; o que planteemos un modelo de la otra vida que combine alma y espíritu, el Uno y los Muchos, algo que trataré de hacer en el capítulo siguiente.

Entretanto, concluiré con otro esquema jerárquico de la otra vida: la famosa alegoría de la caverna de Platón, del libro VII de *La República*. Aparentemente aborda el camino del filósofo hacia la iluminación, pero es igualmente aplicable al paso de esta

ALMA Y EL OTRO MUNDO

vida a la otra. Habla de un ascenso espiritual que también tiene en cuenta al alma, a través de su énfasis en la importancia del reflejo y la visión. En un sentido es un largo viaje; en otro, únicamente un breve paso, siempre que logremos entenderlo verdaderamente. Es una alegoría lúcida, porque Platón, sabiendo que tanto la iluminación como la otra vida son difíciles de representar, supone que nuestro mundo natural es el celestial, mientras que nuestra condición terrenal es comparable a hallarse encadenados en el interior de una caverna, frente a una pared vacía y con una hoguera a la espalda. Mientras personas y objetos van pasando frente al fuego, sólo vemos sus sombras y la nuestra proyectadas en la pared. Pensamos que esas sombras son la realidad, exactamente como si confundiéramos la proyección de una película en una pantalla con el mundo real. Para lograr una percepción más verdadera, debemos darnos la vuelta, y, en cierto sentido, reflejar o adoptar un punto de vista opuesto al de todo el mundo. De pronto vemos directamente la hoguera y las cosas que están frente a ella, y eso será lo más aproximado a una visión de la realidad que la mayoría de nosotros alcanzaremos a tener.

Pero eso no es más que el principio. Mientras nosotros tomamos la hoguera por la única fuente de iluminación, el iniciado o el filósofo abandonan la caverna. Ver de repente el mundo real a la luz del sol dista tanto de la caverna como la visión respecto a la ceguera. Al principio resulta extraño, incluso irreal, hasta que los ojos se acostumbran a esa luz diferente, y empezamos a distinguir verdaderamente el nuevo mundo, con toda su variedad y esplendor de formas. (Y es que, en realidad, estamos inmersos en el mundo inteligible de las Formas que proporcionan los modelos a nuestro mundo de sombras.) Finalmente, podemos mirar directamente al sol que ilumina todas las cosas (símbolo, por supuesto, de la Forma del Bien).

Pero ¿qué sucedería si retornáramos a nuestro antiguo lugar en la caverna? Nuestra visión quedaría dañada por el retorno a la oscuridad, y ya no veríamos tan nítidamente nuestro antiguo mundo. Todos nos dirían que nuestro viaje a un supuesto mundo superior nos ha dañado la visión, y que sólo un loco emprendería semejante ruta.

Los kikuyus de África oriental reservan su emoción más intensa para el fértil suelo rojo de su tierra natal, que los alimenta y al que están unidos por lazos sagrados —la parcela de cada familia ha sido cultivada por los antepasados desde tiempos inmemoriales—. Para sus vecinos, los masáis, no hay nada más sagrado y numinoso que las praderas, porque ellos no son agricultores sino pastores que consagran todo su amor y reverencia al ganado. Consideran un sacrilegio cavar en los inmensos pastos donde se mece la hierba y los animales vagan felices.

Ante la muerte, el ideal de los kikuyus es ser enterrados en su tierra ancestral, y tener una vida dichosa en los campos del más allá. A los masáis, en cambio, les horroriza la idea del entierro. Ellos desean yacer bajo las estrellas, con un par de sandalias y un cayado en la mano, para que dispongan de su cuerpo los chacales y buitres mientras su alma se reúne con los pastores ancestrales que viven como estrellas en los cielos y guían a su ganado celestial por el firmamento.¹

Para culturas tradicionales como los kikuyus o los masáis, el Otro Mundo es idéntico a éste. Utilizo el término «Otro Mundo» y no el de «otra vida» porque quiero poner de manifiesto la ambigüedad de su condición post mórtem, similar a la

ambigüedad que acompaña al cuerpo y alma, o sombra, tal como señalé en el primer capítulo. La otra vida es un estado aparte, ya que el alma puede estar separada del cuerpo. Pero, así como el alma también conserva una identidad con el cuerpo, la otra vida parece estar asimismo en este mundo, pues las culturas tradicionales creen que ya viven en el mejor de los mundos posibles. La idea del Otro Mundo pretende expresar esta ambigüedad. Es como este mundo, pero mejor, porque carece del dolor, las penurias y sequías que a veces desfiguran la existencia terrena. A la inversa, podríamos imaginar la vida de los pueblos tribales como si ya estuviera sucediendo en el Otro Mundo, dado lo rica en significado que es su existencia: incluso las dificultades, el dolor y el deterioro físico tienen un sentido, pues señalan una relación con dáimones y dioses, aunque sea una relación inarmónica que haya que enmendar. La vejez, que tanto nos consterna a nosotros, es para ellos una acumulación de *mana*, sabiduría y respeto; su proximidad con la muerte aporta clarividencia.

Los bantúes del sur de África dirán –para total confusión de los antropólogos– que los muertos van a una gran ciudad en la tierra donde se vive bien. O a un país en el este, o el norte. O se han quedado en casa de los vivos, o tal vez deambulan entre la maleza como animales salvajes.² Esta aparente vaguedad es verdaderamente sutileza metafísica: como hemos visto, la ubicación de los muertos en todo un repertorio de lugares es una metáfora de la naturaleza no espacial del Otro Mundo. Podría decirse que hay muchos otros mundos, pero todos están en éste. En la mitología griega, el «mundo superior» del dios Zeus y el inframundo de Hades pueden parecer polos opuestos, pero ambos son hermanos. Sus mundos son el mismo, visto desde distintas perspectivas. El primero ve el mundo desde arriba, a través de la luz; el segundo lo hace desde abajo, a través de la oscuridad. Zeus proporciona al mundo su espíritu majestuoso; Hades, como el alma, aporta a la vida sombra y profundidad.

El espíritu se imagina su otra vida como un mundo fuera del tiempo y otra parte del espacio, por encima de las colinas y en la lejanía; el alma imagina su Otro Mundo como si estuviera dentro del tiempo, envuelto en cada momento y siempre pre-

sente. Por eso está cercana a la visión poética, como cuando William Blake veía «la eternidad en un grano de arena y el cielo en una flor silvestre».³ Según W. B. Yeats, al morir entramos en una «vida como la de la tierra» que es «creación del poder de la mente para hacer imágenes, arrancadas del cuerpo».⁴ Porque el Otro Mundo es todo imaginación transformándose. Se configura de acuerdo con la mirada que posemos en él. Es el paisaje del corazón, nuestro verdadero hogar. Puede ser una granja, un castillo o un cosmos, pero no estamos *en* él; no es como este mundo, que sentimos habitar como entidades aisladas. Es más bien la manifestación externa de nuestro ser interior, como si fuéramos nuestro propio paisaje y hábitat. Nuestro Otro Mundo, ya sea una ciudad celestial o la Arcadia pastoril, puede ser una versión ideal de un lugar de la Tierra, no porque lo recordemos con amor, sino porque éste ya era un recuerdo, una sombra, del prototipo divino. Incluso puede ser un espacio abstracto de geometría pura antes que unos Campos Elíseos, pero, sea lo que sea, más que habitar en él lo portamos como una túnica celestial. Como la identidad del daimon, nuestro Otro Mundo resultará exótico, sorprendente, aunque al mismo tiempo extraño y hondamente familiar.

«El Paraíso es un estado del ser», escribió la poeta Kathleen Raine, «en que la realidad externa y la interna son una y el mundo está en armonía con la imaginación. Toda la poesía habla de esa visión [...]. Y en última instancia muchos se sustentan en esas imágenes de perfección perdida que ostentan ante sí quienes la recuerdan»; lo cual hace referencia a la capacidad del poeta para la anamnesis. «Tal [...] es el propósito único y total del arte, así como la justificación de quienes se niegan a aceptar como norma esas irrealidades que el mundo llama reales.»⁵

Tan poderosa era entre las antiguas culturas europeas la sensación de que este mundo era el mejor que, al menos en sus mitos, se mostraban reticentes a abandonarlo. En la mitología irlandesa hay largos y terribles lamentos por los héroes fallecidos que ya no oirán el canto del mirlo ni el murmullo de los ríos, ni cabalgarán riendo junto a los perros ni se regocijarán de su fortaleza en la batalla. Es lo que expresa la sombra de Aquiles, el héroe griego, después de que Ulises lo invoque entre los

muertos: «Los que hemos sido apartados de este mundo ardemos en deseos de volver a él».⁶

La vida sensual de los héroes paganos es llevada a tan tremendo extremo que la privación del cuerpo sólo puede ser una reducción de la vida. Todos podemos empatizar con la robusta perspectiva heroica; la muerte no sería tal sin cierta amargura y pesar. Aunque la muerte física, por dolorosa que sea, no es lo amargo; al fin y al cabo, es como despojarse del pesado traje de buzo que necesitamos para respirar en la tierra. Lo verdaderamente amargo es más bien la muerte de la feroz adhesión del ego a la vida, el arrancarnos la túnica de Neso.

Los héroes griegos y nórdicos temían abandonar la vida de una forma insulsa. Nuestro ideal de morir serenamente en la cama representaba una maldición para ellos. Ansiaban morir gloriosamente en la encumbrada situación de un combate a muerte, para no desvanecerse hasta quedar reducidos a una sombra del Hades o del Hel sino poder ser acogidos entre los muertos heroicos, y regocijarse en los Campos Elíseos o festejar banquetes en el salón de hidromiel del Valhalla.

La filosofía platónica sustituyó la idea del hombre excepcional (el héroe era precisamente aquello que los demás no podíamos ser) por la del hombre sabio, el filósofo que ya en vida ha abandonado la caverna. Pero esa iluminación sólo era alcanzada por unos pocos: tanto el héroe como el filósofo pertenecían a la élite. Uno de los atractivos del cristianismo es haber hecho accesible a cualquiera tanto el paraíso sensual del héroe como la iluminación del filósofo. Su otra vida venía determinada por la ética. En el Cielo no entraban exclusivamente el héroe glorioso o el filósofo iluminado, sino las buenas personas. O, al menos, los penitentes, que tomaban las riendas de su propia iniciación, por así decirlo, renunciando al egoísmo, superando el temor y abrazando la humildad y el altruismo. Incluso en estos tiempos, cada vez más seculares, la naturaleza democrática de la otra vida parece haber persistido, si hemos de creer a quienes experimentan una ECM: a todos se nos permite alcanzar la dicha, siempre que asumamos que cosecharemos lo que hayamos sembrado.

En las culturas tradicionales, aquellos que en vida hayan atesorado suficiente *mana* (poder personal), como los héroes grie-

gos, irán, sin lugar a dudas, directamente al Paraíso. Pero, en el caso de las personas corrientes, es habitual llegar a un lugar transitorio, una zona liminar, o un «umbral», semejante al que refieren los espiritistas o aquellos que han pasado por una ECM —especialmente durante la época medieval—, cuyos motivos de puentes estrechos y peligrosas hogueras también aparecen a menudo en los relatos tribales sobre la otra vida.

Abordar el Otro Mundo

Cuando los winnebagos de Wisconsin y Nebraska mueren, se encuentran en una carretera espiritual que conduce a la tierra de los muertos. La primera persona que ven es la «Abuela», a quien deben dar una pipa y tabaco. Ella los alimenta con arroz y luego les revienta la cabeza para sacarles el cerebro. Después el muerto olvida a su pueblo y deja de preocuparse por sus parentescos en la Tierra. Aparecen sus familiares muertos y lo ayudan a cruzar el precario puente extendido sobre un gran fuego que arde de punta a punta de la tierra, hasta llegar sano y salvo a su nuevo poblado, donde vivirá en una gran tienda junto a todos sus antepasados.

Después de morir, los miembros de las tribus del río Thompson (Columbia Británica) recorren una carretera en penumbra bajo el suelo que desciende hacia un arroyo de poca profundidad. Lo cruzan valiéndose de un tronco. En la otra orilla, la senda sube hasta una cumbre donde se acumulan las prendas traídas por los vivos desde la Tierra. Tres guardianes envían de vuelta allí a las almas cuya hora aún no ha llegado. Quienes se quedan son dirigidos a una enorme tienda con forma de montículo donde se oye hablar, reír, cantar y tocar tambores. Al entrar en ella, se encuentran en un país extenso, de olor dulce, totalmente cubierto de hierba, siempre cálido y luminoso, donde bailarines, llenos de gozo, se acercan para llevarse a hombros al recién llegado.

Según los guarayos del este de Bolivia, el muerto sigue un angosto sendero invadido por la maleza y cruza dos peligrosos ríos: el primero, subido a lomos de un feroz caimán; el segundo,

saltando a un tronco de árbol que se desplaza de una orilla a otra. Si el muerto cae, es despedazado por las pirañas. Tiene que atravesar unas tinieblas únicamente iluminadas por la paja ardiendo que sus familiares han depositado en su tumba. Debe disparar a colibríes, sin matarlos, y arrancarles las plumas para obsequiárselas al gran ancestro mítico, Tamoi. Ha de superar duras pruebas, como pasar a través de unas rocas que entrecho-can o contener la risa cuando un mono le haga cosquillas. Llega entonces al paraíso de Tamoi, donde es lavado con un agua mágica que le devuelve la juventud, y vive feliz, exactamente como lo hizo en la tierra.⁷

Estas descripciones acerca de qué le ocurre al alma nada más morir muestran semejanzas y también diferencias con respecto a los relatos occidentales. Se da el mismo período de transición entre el momento de la muerte y la entrada al Paraíso. Salvo que para las culturas tradicionales dicha transición es explícitamente iniciática; sólo se trata de la última iniciación en esa serie de muertes y renacimientos que definen la vida. Observemos que una parte crucial de este tránsito corresponde a la participación de los vivos, cuyas ofrendas en la tumba (ropas, alimentos, armas, tabaco, etcétera) son parte del equipamiento necesario para garantizar un tránsito seguro. Lo cual sugiere que no deberíamos desatender los ritos funerarios sino ayudar a los muertos; aunque no sea con ofrendas literales en la tumba, sí al menos con plegarias, velatorios, vigili-as, misas cantadas y similares, porque los muertos continúan cerca de nosotros durante un tiempo, y, al parecer, el que los tengamos presentes los ayuda en su paso.

Nosotros no sabemos adónde iremos al morir; ni siquiera los cristianos se ponen de acuerdo en cuanto a la topografía de la otra vida. Sin embargo, para los pueblos tribales no hay sorpresas: se encuentran en Otro Mundo que les es familiar gracias a sus mitos; un paisaje que los chamanes mantienen lleno de vida y al que viajan con regularidad. No les resulta brusco pasar de la vida corpórea a la espiritual, porque su vida corpórea ya es «sutil», tal y como el mundo material es transparente para el no-material; ellos se deslizan con más facilidad que nosotros en el Otro Mundo. No precisan de una luz cegadora o una revelación

sobrenatural: ya se han topado en iniciaciones anteriores con la plenitud de la vida y los mitos sagrados de la tribu. De ahí que su inmediata otra vida esté en penumbra, ya que simboliza un mundo intermedio previo a la entrada en su luminoso Paraíso.

El Otro Mundo tradicional es extremadamente concreto, pero no literal, aunque así tienden a sonar nuestros relatos de ultratumba, como si cargásemos nuestro literalismo con nosotros. Sin embargo, el Otro Mundo del alma no es un mundo diferente de la otra vida del espíritu. Es el mismo mundo, pero experimentado de un modo antes metafórico que literal. Así pues, no hay énfasis en el ascenso ni el desarrollo espiritual en el Otro Mundo, ni en un progreso o un crecimiento moral, sino que el alma se limita a ir al hogar que le corresponde, como si el Otro Mundo fuese paralelo a éste. Si hay movimiento, no es lineal ni ascendente, sino circular, como cabe esperar del alma. Y dicha circularidad halla su expresión metafórica en la creencia de la reencarnación, común a las culturas tradicionales. El mundo de los vivos y el de los muertos están tan cerca, casi transparentes uno al otro, que los muertos son susceptibles de caer otra vez en el mundo de los vivos, y de circular fácilmente entre uno y otro, como ya hemos visto, e incluso de existir en ambos simultáneamente pero bajo formas diferentes.

En los Otros Mundos tribales no hay ninguna «revisión de la vida», porque el «juicio» tiene lugar de forma continuada en esta vida; ya que al considerar que todo lo que hay en este mundo tiene alma, cada acción errónea se refleja inmediatamente en algún tipo de desgracia, como una mala partida de caza o un clima adverso. Las fechorías que no son ostensibles, como una ofensa a los ancestros o la violación de un tabú, pronto son descubiertas mediante interrogatorios o el poder sobrenatural de detección del chamán. Entonces, los malhechores dictan sobre sí mismos la misma sentencia que la tribu impone. En otras palabras, hay vergüenza, pero no culpabilidad –algo que presupone el tipo de vida interior que nos caracteriza, donde aquello que está en nuestros corazones puede permanecer oculto hasta que muramos y todo sea revelado.

El único infierno del Otro Mundo es la exclusión de la vida de los ancestros, porque implica también la expulsión de la vi-

da de la tribu; la tribu siempre se concibe compuesta por los vivos y los muertos, y estos últimos son considerados superiores. Comprendemos así por qué los miembros de tribus son reacios a convertirse al cristianismo: temen ser separados de la tribu y, al morir, vivir solos en el Otro Mundo.⁸

La proximidad de los muertos a los vivos convierte los ritos funerarios en un asunto delicado. Los vivos veneran a los muertos pero también los temen, porque pueden infligir daño, ya sea mediante celos o deseo de venganza, o incluso sin que uno se aperciba, mediante el apego. La mutua implicación entre vivos y muertos puede ser contagiosa,⁹ de tal modo que los ritos funerarios pueden durar semanas, meses e incluso años, el tiempo necesario para que los vivos se liberen de los muertos sin ofenderlos. En algunas sociedades, como la de los dowayos de Camerún, el cuerpo enterrado se desentierra cuando la carne ya se ha descompuesto, y los huesos —identificados con la parte inmortal de la persona— se guardan en un osario especial. Allí al principio se los venerará, pero irán siendo paulatinamente descuidados hasta que, finalmente, se arrojarán al barro, dando a entender con ello que los muertos ya están lo bastante alejados de los vivos como para constituir una amenaza.

Vemos así lo precarias que pueden ser las culturas «del alma». Su equilibrio es tan delicado que sin un elemento «espiritual» pueden asfixiarse bajo el peso de su propia creencia en los espíritus de la naturaleza, los fantasmas que no han alcanzado el descanso, los ancestros malignos y la hechicería inadvertida. A causa de ese constante pavor a lo daimónico, que perciben como algo más dañino que útil, dejan de vivir en libertad. El politeísmo griego bien pudo haber alcanzado un punto de saturación, pero entonces surgió la nueva filosofía dualista, y la Forma del Bien de Platón proporcionó una destilación pura y luminosa a ese oscuro hervidero de dioses y dáimones. Igualmente, el monoteísmo cristiano en parte podría haber sido aceptado por ofrecer alivio al sofocante politeísmo de la religión romana, con su «casi infinito número de seres divinos»,¹⁰ que habitaban prácticamente cada gruta, fuente, árbol y roca. Parte del atractivo que suscitó el moderno método científico se debió también a que parecía alzar la cabeza de la Razón sobre «las nubes del rumor de-

moníaco»¹¹ que saturaban la Europa del siglo XVI con su creencia medieval en la magia, la brujería y todo tipo de plagas daimónicas. Todos estos desarrollos utilizaron la palanca de la perspectiva «espiritual» para impulsar una cultura «del alma» que se había enmarañado en la empalagosa opulencia de sus propias imágenes.

El mundo al revés

«Hay un rasgo constante en el mundo de los muertos: que éste es el exacto reverso del de los vivientes»,¹² escribió Lucien Lévy-Bruhl refiriéndose a las sociedades tribales. Por ejemplo, los cayapas de Ecuador creen que el Sol y la Luna del «mundo de abajo», el de los muertos, viajan de oeste a este. Para los bataks de Sumatra, los muertos descienden las escaleras con la cabeza, y sus mercados se celebran de noche, porque los muertos duermen durante el día. Según los isleños de Aua, en el Pacífico, las canoas de los muertos flotan boca abajo sobre sus pueblos submarinos; los diaks de Borneo creen que los muertos hablan el mismo idioma que los vivos, aunque cada palabra tiene el sentido contrario.¹³ En cambio, en algunas partes de Indonesia las palabras de los muertos tienen el mismo significado, pero se pronuncian al revés. Cuando los soras del norte de la India talan árboles para abrir un claro, molestan a los muertos que cultivan esos mismos árboles.¹⁴

Por tanto, la idea de lo inverso expresa la discontinuidad entre este mundo y el otro, pero también mantiene una continuidad: ambos permanecen conectados e incluso entretejidos. Su relación es recíproca. A veces el Otro Mundo es visto como un complemento de éste; otras, como una versión al revés; y otras, como su imagen especular. Sin embargo, no es lo opuesto a este mundo. Quienes tienden a tomar la imagen arquetípica de lo inverso y transformarla en oposición son la perspectiva del espíritu y las religiones monoteístas. La otra vida se convierte así en una versión polarizada de este mundo, como cuando el cristianismo afirma que «los últimos serán los primeros». Polarizar es también literalizar, así que la otra vida es descrita de

forma tan literal como la vida terrenal, pero en sentido opuesto: lo que antes era materia ahora es espíritu; la oscuridad, luz; el sufrimiento, alegría; etcétera. Es tal y como si las cenicientas y las pastoras de ocas de los cuentos de hadas fuesen figuras alegóricas e invirtieran el orden social al convertirse en princesas; de la misma manera que el campesino Perceval se transforma en el caballero perfecto y obtiene el Santo Grial; o el humilde carpintero se convierte en Hijo de Dios. Sin embargo, desde la perspectiva del alma, estos personajes no están «patas para arriba» no son lo inverso sino el reverso: la pastora de ocas era princesa desde el comienzo; solamente tenía que revelarse como tal.

Para expresarlo en términos psicológicos, Jung escribe a menudo que es como si la consciencia se opusiera a lo inconsciente. Explica que los sueños son compensatorios, pues nos presentan versiones invertidas de nuestra vida en vigilia para restablecer el equilibrio de la psique. También divide la vida en dos mitades: la primera debería dedicarse al desarrollo de la consciencia y a entablar relaciones con el mundo exterior; y la segunda estar más atenta al inconsciente. A medida que nos acercamos a la muerte, tendríamos que ir desprendiéndonos del mundo y ocuparnos de los asuntos más profundos, menos personales, del alma y afrontar el mundo de ésta y sus dáimones. Debemos seguir las indicaciones del alma como orientación para alejarnos de este mundo y aproximarnos al otro. Pero si el alma nos es ajena, tales indicaciones nos resultan amenazadoras. Nos aterroriza abrazar una existencia más amplia y nos aferramos a lo que éramos, intentando renovar nuestra primera mitad de la vida corriendo tras jovencitas o militando en campañas contra el envejecimiento.

Por otro lado, en la primera parte de la vida nadie nos enseña a escuchar el susurro del daimon. Ni siquiera aquellos que llegan a discernir qué quiere y necesita nuestra alma creen suficientemente en su suprema importancia, porque, como decía a menudo Jung, el mal más peculiar de la época moderna es el de estar enajenados del alma. Así, por ejemplo, nos vemos tentados a dejar el alma «en espera» hasta obtener suficiente dinero, tiempo y seguridad, antes de acometer «lo que realmente deberíamos hacer». Pero no podemos dejar postergado a nuestro ser

esencial. Lo que hacemos mientras tanto nos afecta. Y, como cualquier amante, el alma desatendida languidece de tal modo que, cuando queremos abrazarla de nuevo, ya no la encontramos.

No debemos tomar las palabras de Jung sobre las dos mitades de nuestra vida como un dogma. Son dos aspectos de ésta: uno consciente y el otro inconsciente. Sus movimientos, más que antagónicos, son complementarios, como espirales entrelazadas. Gracias a nuestra doble visión, uno ve a través del otro, y su erosión mutua moldea los huesos de hierro del ser interior. Los acontecimientos externos están interrelacionados con su significado interno, de modo que al morir somos vueltos del revés: aquello que antes era interior y estaba oculto ahora es exterior y se hace manifiesto. La vida terrenal es como la de una crisálida embotada, incapaz de imaginar que un día alzará el vuelo.

Por supuesto, Jung sólo estaba describiendo lo que observaba: una cultura en donde el ego es tan fuerte que arroja el alma a la oscuridad y se sitúa a sí mismo en el polo opuesto al inconsciente. Los intentos del inconsciente para compensar esta situación le parecen al ego simples demonios que surgen de la oscuridad en forma de imágenes amenazadoras, pesadillas y miedos irracionales. El inconsciente nos devuelve el reflejo del rostro que le mostramos, del mismo modo que el Otro Mundo refleja cualquier postura con que lo abordamos.

Así pues, si por ejemplo abordáramos el Hades con la humilde actitud del que ha sido iniciado, descubriríamos que es Plutón, «el rico», y que su reino es un tesoro incalculable. Los que han muerto para sí mismos hallan en él una vida exuberante. Pero a quienes abordan el Hades de forma mundana, o sumidos en su seguridad y egoísmo, este reino les parecerá un lugar sombrío, gris y desolado. O peor aún, bajo la potente luz hercúlea del ego racional, parecerá que el Otro Mundo pierde sustancia y se vuelve —como insisten los racionalistas militantes— inexistente. Por supuesto, esto no constituye una opción para las religiones monoteístas, que nos ofrecen el Cielo o el Infierno según hayamos vivido nuestra vida, es decir, en consonancia con el estado del alma con el que llegamos a la muerte.

Cielo e Infierno

Dado que los occidentales no hemos llegado al mismo consenso sobre la geografía del Otro Mundo que las culturas tradicionales, estamos más a merced de nuestras capacidades imaginativas a la hora de penetrar en la otra vida. En cierto modo es algo fascinante y liberador, pero también puede ser peligroso. ¿Hasta qué punto confiamos en nosotros mismos para soñar un estado de gloria?

Tengo la plena certeza de que puedo imaginarme el Cielo. Un chófer me conduciría desde mi villa en el Mediterráneo, bien abastecida con las más finas viandas y el mejor vino, piscinas y mujeres complacientes, a una fiesta en un palacio lleno de ricos, famosos y poderosos, que estarían felicitándose mutuamente por estar en el Paraíso. Agasajado y festejado por tan excelsa compañía, yo sería el invitado de honor y haría acopio de las alabanzas y la admiración que se me negaron en vida. Naturalmente, me mostraría pudoroso y refinado, pero satisfecho. Todos lo estaríamos, con los demás y con nosotros. Tan contentos y pagados de nosotros mismos que la cháchara y los brindis de las copas rebosantes de champán no nos dejarían escuchar el canto de los ángeles sobre nuestras cabezas. Demasiado ocupados en cruzar miradas con las hermosas esposas de otros, ni siquiera alzaríamos la vista. No repararíamos en que aquellos que nos aguardan son dáimones que quieren ayudarnos; no les oíríamos pedirnos con susurros que saliéramos un momento, por las puertas del gran salón abiertas de par en par, donde hay unas interesantes vistas. Estaríamos contentos donde estamos, intercambiando éxitos y triunfos con un ruido que a los ángeles les sonaría como un chillido de murciélagos, el sonido que se dice que hacen los muertos en el Hades.

Por supuesto, el Cielo que me he imaginado es el de los egoístas, aquél que para otros sería el Infierno.

Sabemos que el Infierno existe porque cada día vemos a personas atrapadas en pequeños infiernos creados por ellas mismas, de los que son incapaces de salir, ya sea por miedo, egolatría, desafío o simple hábito; es decir, por carencia o falseamiento de la imaginación. Pues las puertas del Infierno están siempre abier-

tas. Pese a que nos apremian los dáimones y nos lo imploren nuestros ancestros, somos nosotros quienes no damos ese paso al Cielo, porque hacerlo sería reconocer que hay otra vida fuera de nosotros, y ello supondría tener que seguirla. Tendríamos pues que cambiar, y eso es algo que no podemos hacer: por mísero que sea mi pequeño ser, es mío y sólo mío, y no lo soltaré sin más.

Así que continuamos la fiesta, escuchando nuestro propio eco día tras día bajo un sol deslumbrante y un cielo azul, hasta el momento en que tal vez nos encontremos deseando que aparezca una nube. Y cuando ésta aparece, bajo su sombra vemos por primera vez el rostro del cuidador de la piscina. Tiene la fisionomía de un viejo amigo –cuyo nombre no recordamos–, y nos pregunta si nos apetece cambiar por un día la piscina climatizada por un chapuzón en el océano, que se encuentra justo al otro lado de la valla electrificada, aunque nunca hayamos reparado en ello.

Este caprichoso escenario hipotético sirve para recordarme que debo desconfiar de poder encontrarme en cualquier Cielo que sea capaz de imaginar. Y no me refiero a que el Cielo no pueda ser como este mundo; de hecho, así será, al menos al principio, aunque luego se transforme de manera indescriptible, tal como nos transmiten aquellos que han experimentado en esta vida las grandes Visiones de la Naturaleza o los Amados. Podría muy bien ocurrir que el Infierno fuera el Cielo que he imaginado –o, debiera mejor decir, con el que he fantaseado–; pues nada queda fuera del imaginar del alma, incluso nuestro egoísmo es una forma de imaginar. El problema es que éste no se abandona a la imaginación, sino que la manipula y coacciona en servicio de sus propias fantasías. Insiste en su propia versión del Cielo, y ése es el motivo por el que no existe ningún Infierno, sino sólo una miríada de falsos Cielos. Como señala Virgilio en *La Eneida*, «cada uno sufre con la otra vida que se merece».¹⁵

Así pues, entre las «muchas moradas» que Cristo atribuyó al reino de su Padre, debemos suponer que existe, por ejemplo, un Valle de Sombras, poblado por almas que se niegan a admitir que han muerto; un callejón estrecho para los tímidos, incapaces de abandonar los hábitos y rutinas de su vida en la Tierra;

una autopista colapsada para los que continúan atrapados en los celos, el resentimiento y el odio, que los atan a su vida anterior; y un salón de ateos durmientes, que han insistido en el olvido. Hasta la nube angelical de los piadosos puede parecer un falso Cielo a un hombre de «genio», como se definía William Blake. En «Visión memorable», satiriza a los irreprochables ortodoxos cristianos cuando describe el enfoque de éstos sobre el Paraíso de la Imaginación: «Mientras caminaba entre las llamas del Infierno, deleitado con los goces del genio, que a los ángeles parecen tormento y locura [...]». ¹⁶ Es decir, que para el puramente espiritual, la dicha del alma imaginativa puede parecerse al Infierno.

En consecuencia, no se nos puede negar lógicamente el derecho a arder para siempre. Puesto que en el Otro Mundo no hay ninguna coacción –la única potencia es el Amor, y éste no utilizará la fuerza–, podemos desobedecer al alma, al daimon personal o a Dios indefinidamente. Desde el punto de vista teológico, es el pecado de orgullo. Se puede observar en tiranos endiosados como Hitler o Stalin, cuya exaltación de sí mismos y convicción de su derecho divino los lleva a creer que cualquier persona es inferior a ellos o apenas humana. Desean secretamente que los demás sean números sin alma o cadáveres. Por eso, al morir, vagan solitarios por una tierra baldía del Otro Mundo, un campo de exterminio, con olor a carne incinerada y cuya música son los gritos de los moribundos; es decir, su Cielo ideal. Pero ni eso los satisface, porque el vacío que deja la negación del alma es insondable y nunca se puede llenar, por muchas otras almas que devore. De modo que los corroen los buitres de un ansia jamás satisfecha y los abrasa una sed imposible de saciar.

Podemos –y, de hecho, lo hacemos– olvidar el alma, ignorarla, renunciar a ella, venderla o traicionarla, pero no deshacernos de ella. Al final, tendremos que afrontarla. Yo me inclino por la visión optimista de que la mayoría lo haremos más pronto que tarde. Por ejemplo, tengo la esperanza de que hasta los materialistas más endurecidos, que niegan cualquier Otro Mundo, se den rápidamente cuenta de su error. Si el propio impacto de la muerte no es lo bastante iniciático como para abrirles los ojos a la realidad del Otro Mundo, siempre podrá surgir ante ellos

algún fragmento de vida imaginativa que escarbe una grieta en sus ideas preconcebidas –algo como el compromiso abnegado que tenían respecto a su trabajo; o a lo que no dieron importancia, como el cariño que sentían por una mascota–. Al fin y al cabo, las realidades del alma que negaron en vida habrán ido ejerciendo una presión en el inconsciente y apenas será posible impedir que irruman en el momento de la muerte, como la presencia deslumbrante de Jesús que cegó al perseguidor de los cristianos en su camino a Damasco.

Todos llevamos la túnica de Neso, porque en realidad es la piel del alma, que no nos podemos quitar sin despedazarnos. Es el don del Amor, que nos da calor y alimento, nos ilumina y nos deleita, a menos que nos resistamos. Entonces, por supuesto, quema como el Infierno. Pero en realidad, esa quemadura sólo es el Amor intentando adecuarnos a la dicha.

Eternidad y perpetuidad

Es posible que el Infierno no sea más que nuestra negativa a abandonar el literalismo. Si insistimos en conservar en el Otro Mundo las restricciones del tiempo terrenal, por ejemplo, entonces la condición atemporal del Otro Mundo simbolizada por la palabra «eternidad» se convierte en perpetua. Todo dura «para siempre». El Infierno podría muy bien ser esta continuidad del tiempo, porque nada puede durar para siempre sin volverse una tortura. Lo único que podría mantenernos en esta perpetuidad son los acontecimientos de nuestra vida que no podemos abandonar ni asimilar. Los experimentaremos una y otra vez, como si efectivamente estuvieran ocurriendo. Éste es un concepto que encarnan metafóricamente los persistentes cuentos populares sobre fantasmas que realizan las mismas acciones o rondan los mismos lugares. A menudo se dice que se han suicidado, han cometido un asesinato o han sufrido una traición infame. Percibimos en ello cierta verdad, como si algunos crímenes mantuvieran a sus autores y víctimas «atados a la tierra» por igual. W. B. Yeats creía que, durante el «sueño hacia atrás» que se tiene en la otra vida sobre las experiencias más críticas del alma, éstas

«despiertan una y otra vez, todos nuestros acontecimientos vehementes se precipitan en torno nuestro, y no como imaginación aparente, pues la imaginación es ahora el mundo».¹⁷ Por supuesto, podremos asimilar las buenas experiencias sin problemas, pero posiblemente haya hechos traumáticos o crímenes que seamos incapaces de aceptar, como nos ocurre en la vida. Entonces estaremos obligados a revivirlos una y otra vez hasta liberarnos de ellos, algo con lo que los psicoterapeutas y sus pacientes están familiarizados.

Si nos parece demasiado duro condenar a toda el alma, por decirlo así, a este patrón, tal vez sea porque sólo una parte de nosotros está atrapada de este modo, de la misma manera que, mientras estamos vivos, las compulsiones y obsesiones neuróticas no nos definen ni limitan completamente. Quizá es sólo un fragmento del alma del fallecido –o mejor aún, una imagen de su alma– el que continúa representando, como un video en bucle, el trauma original.

La repetición resulta ser como el Infierno. En la mitología griega, Sísifo empuja sin descanso una roca cuesta arriba, y antes de llegar a lo alto ésta siempre vuelve a caer; Ixión gira incesantemente en su rueda ardiente; Tántalo ansía eternamente los alimentos y el agua que no puede alcanzar. Puesto que estas figuras forman parte del mito, no pueden ser excluidas de la vida psíquica. De hecho, todos podemos empatizar con los estados de frustración, dolor y ansiedad que simbolizan. Y sin embargo, tal vez no estén solamente ilustrando tipos de Infierno, como tiende a interpretar nuestro enfoque judeocristiano. Quizá nos estén mostrando la necesidad psicológica de la repetición. Podrían ser las imágenes básicas de la afinidad natural del alma con la circularidad, al igual que esa incesante narración de historias que nunca nos cansamos de escuchar, o el ciclo de estaciones que siempre recibimos como emblemas de la muerte y el renacimiento. Pueden reflejar la necesidad del alma de celebrar los mismos ritos sagrados diaria o anualmente, por ejemplo para «hacer salir el sol». La repetición voluntaria de rituales es una imagen de esa eternidad autorrenovadora, cuya sombra sería la repetición involuntaria de compulsiones. Tal vez tengan incluso el mismo aspecto: la absurda y horrible rutina de un hombre

puede ser para otro un significativo y gozoso ritual. Depende de hasta qué punto lo dotemos de imaginación y sentido sagrado, como ocurre en las sociedades tradicionales con todo aspecto de la vida.

En ese caso, la repetición podría ser transformadora, como si sus desesperados circuitos generasen automáticamente –puede que alquímicamente– la distensión imaginativa de las ataduras y la esperanza de salvación.

El «gran misterio»

El alma es insondable y desafía cualquier definición. Nunca aparece como tal, sino que siempre lo hace como otra cosa, como alguna imagen de sí misma. Incluso la palabra «alma» es una de esas imágenes. El alma es toda imaginación, incluido su propio auto-imaginarse. Es paradójica y engloba todas las contradicciones. Yo me he centrado en aquellas que, supongo, crean mayor confusión, en concreto por el modo en que el alma se manifiesta individual y colectivamente, personal e impersonalmente. Su manifestación favorita es la imagen personificada, en especial dioses y dáimones. Le gusta aparecerse *en* otra persona, como Beatriz se apareció a Dante; o bien *como* otra persona, como los amados desconocidos que encontramos en los sueños. El alma es como el *anima* de Jung: es nuestra alma personal, que nos confiere la sensación de singularidad; y también el rostro impersonal que nos muestra el alma del mundo. Pero es asimismo nuestro dáimon personal que nos guía y protege, que media entre los dioses y nosotros, y que a su vez precisa de un guía y un mediador.

Todas las ideas o declaraciones sobre el alma parten en primer lugar de ella misma. El abanico de las partes del cuerpo donde la hemos situado a lo largo de la historia (cabeza, corazón, sangre, «grasa del riñón», cerebro, etcétera) es una metáfora de su omnipresencia. No la capturaremos de frente, sino de soslayo, siempre que estemos abiertos a insospechadas profundidades que aporten sentido; cada vez que percibamos un secreto, algo interno, que resulte revelador; cuandoquiera que

hagamos una asociación repentina, como una metáfora, que ofrezca una visión nueva. Del mismo modo, cultivaremos el alma si buscamos la profundidad, la interioridad y la asociación; es decir, si ejercitamos la imaginación. Esto incluye practicar cambios de perspectiva, o «mirar a través» de otra realidad; observar el mundo poéticamente o «con doble visión»: descubrir lo metafórico en lo literal, el relato detrás de los «hechos»; reflexionar o «mirar hacia atrás» para asociar el presente con el pasado, o mejor dicho, la experiencia presente con su trasfondo arquetípico; ampliar y desarrollar imágenes, ya estén en sueños, obras de arte o en el pasillo de un supermercado, adquiriendo conciencia de las conexiones y emociones que dichas imágenes nos evocan; «soñando el mito hacia delante», como solía decir Jung.

Hacer alma

Sin embargo, puesto que el alma permanece siempre en sí misma una incógnita insondable, lo que Paracelso –seguramente el primer gran científico naturalista– llamó el «Mysterium Magnum»,¹⁸ la otra decepción es que, consiguientemente, no puede haber ninguna respuesta definitiva a mis preguntas iniciales: «¿Cuál es mi propósito en la vida? ¿Para qué estoy aquí? ¿Adónde vamos al morir?». Una respuesta provisional podría ser la siguiente: nuestro propósito es llevar a cabo el plan secreto del daimon y construir nuestro yo a partir de su esquema. Desde el punto de vista del espíritu, se trata de una Meta, una cima que debemos escalar; desde la perspectiva del alma, es un camino, un intrincado deambular a lo largo del cual nos transformamos. Tras la muerte, la trayectoria lineal del espíritu se reconcilia con el recorrido en espiral del alma, como la imposible cuadratura del círculo. «El camino hacia arriba y el camino hacia abajo», dijo Heráclito, adelantándose a los maestros zen, «son uno y el mismo.»¹⁹ Las respuestas a las preguntas de la vida se harán evidentes porque entrar en la plenitud de nuestro ser es, obviamente, una realización. Como parte del Alma del Mundo, también lo somos de una danza cósmica por cuyo propósito y

significado no tiene sentido preguntarse, porque toda ella es propósito y significado.

En cambio, en nuestro estado terrenal continuamos sintiéndonos incompletos; un sentimiento inducido por el enfoque del espíritu desde el cual el alma aparece como potencial, como algo que debe desplegarse y hacerse efectivo en nuestro ser. Desde la perspectiva del alma, ella está ya completa desde el comienzo, como si fuese el daimon personal que dirige todo nuestro despliegue pero sin desarrollarse en sí misma. El espíritu afirma que cambiamos: crecemos, nos desarrollamos y progresamos; el alma lo refuta sosteniendo que simplemente manifestamos distintas facetas de nuestra totalidad, al igual que si recortáramos y puliéramos el diamante de nuestro ser. Es como si todos los cambios que sufre y emprende el espíritu fueran sólo la adopción de distintas visiones, cada una de las cuales, como los dioses, ya está latente en el alma. Toda madre ve a su hijo desde ambos puntos de vista: aunque lo ve crecer y cambiar, reconoce también la misma personalidad que, por mucho que la sorprenda, estaba completa y plenamente formada a una edad muy temprana, incluso desde el nacimiento.

Nuestra tarea consiste en atender al daimon, encarar cada situación con la mayor penetración posible, procurar adquirir un contexto más amplio y significativo en el que contemplar nuestra vida; algo que, a su vez, implica preguntarnos qué deidad opera en nuestra vida e intentar conectarla con otras deidades para alcanzar las mayores y más profundas perspectivas. A menudo, la deidad que nos rige se hará patente por aquello que rehuimos instintivamente. Si somos demasiado rígidos para ceder un poco a la locura dionisiaca, podemos dar por seguro que nos domina el remilgado Apolo o la mojigata y casta Artemisa. Si somos demasiado serios e insistentes con la justicia social o las ideas políticas, sin duda estamos en las garras de Atenea, capaz de convertirnos en unos dogmáticos sin ningún sentido del humor, carentes del ingenio chispeante de Hermes o del sentido del ridículo que proporciona Pan, cuyo aspecto grotesco al nacer desató la risa de los dioses. Puede que el más tímido y discreto de nosotros esté en realidad bajo la égida de Hestia, diosa del hogar, de la que poco se dice y menos aún se sabe, pero con ca-

racterísticas elocuentes por sí solas. Esta diosa parece encarnar el sentido del *focus* («hogar» en latín), la interioridad y el encastillamiento que permiten que pueda tener lugar la transformación psíquica profunda, como si ésta fuera sellada herméticamente para no dispersarse. Si nos familiarizáramos con el mito y prestáramos atención a nuestros sueños y fantasías, seguidamente nos daríamos cuenta de que hay un relato que se ajusta a nosotros mejor que los demás, y que nos ofrece una clave sobre la procedencia de nuestra visión del mundo y hacia dónde nos lleva la deidad. No sabemos qué tribulaciones la acompañan, pero siempre las podremos considerar elementos esenciales del largo proceso iniciático de la vida.

Todos somos alquimistas en busca del ingrediente primordial con que emprender la Gran Obra. Podemos encontrarlo «en los desperdicios de la calle», aunque sea el «tesoro difícil de alcanzar». Una vez que lo hallemos, no podremos iniciar la labor de transmutación hasta que desenterremos «nuestro mercurio», el «fuego secreto» que es el agente principal de la Obra. Y aunque lo obtengamos, no hay ninguna garantía de que logremos nuestro objetivo, o de que lleguemos a saber siquiera de qué objetivo se trata, puesto que lo llaman «la Piedra que no es Piedra». En suma, la Obra es su propio inicio, proceso y resultado final. El ingrediente secreto es el alma, con el que empezamos; su imaginación es el fuego secreto por el que nos transmutamos; y el sí-mismo es el alma transmutada en la que somos consumados.

Cuanto más realizamos nuestros sí-mismos, menos parece que sea nuestro sí-mismo, como si el alma del mundo sólo estuviera deseando reflejarse a través de nuestros ojos. Cuanto menos presuntuosos somos, más importante es nuestro sí-mismo, con una perspectiva única sobre el cosmos. El sí-mismo es aquello que el espíritu se pasa la vida buscando heroicamente por tierra o mar, recorriendo el planeta, sufriendo penalidades y dando muerte a dragones, hasta llegar al castillo perdido en la maleza. Se abre camino por la fuerza, trepa a lo alto de la torre más alta y allí dormido está el amor de su vida, la Belleza. La besa. El despertar de ésta es símbolo del estado durmiente del alma hasta que despierta y es hecha real por el espíritu. Lo que ya no resulta tan obvio en nuestra época heroica es que el beso

también despierte al espíritu. Éste mira a su alrededor, frotándose los ojos, y ve que el castillo es de hecho el suyo, el lugar desde donde partió. La Belleza siempre estuvo dormida allí, pero él no se había dado cuenta, tan ansioso estaba por partir y encontrarla en otro lugar.

Así como el alma hace que el espíritu vuelva en sí, éste regresa a sí mismo en el alma, y ambos se unen en el santo matrimonio del sí-mismo.

El baile del banquete de bodas

Al morir, volvemos al Alma del Mundo de la que provenimos. De hecho, nunca la hemos abandonado. Seguimos estando en esa gran Imaginación pero no la vemos. No podemos imaginar la Imaginación en sí misma. Aquellos que la han vislumbrado nos cuentan una y otra vez que somos como durmientes o ciegos hasta que la muerte nos despierta y nos devuelve la visión. La mayoría de nosotros la hemos percibido, aunque sea fugazmente, en el transcurso de nuestra vida: tal vez frente a un amanecer o en un sueño epifánico, ante una obra de arte o con el gozo del amor, o en instantes llenos de sosiego a medianoche, cuando la eternidad desciende a nuestras almas silenciosas como la luz de luna. Entonces, por un segundo, comprendemos que somos como los prisioneros de la oscura y mohosa caverna de Platón, incapaces de concebir el Sol o una brisa perfumada; entendemos que nuestras cadenas son los «grilletes forjados por la mente» de Blake,²⁰ de los que podemos librarnos en un instante y caminar en la gloria del Paraíso Terrenal.

Siempre ha sido difícil hallar la metáfora o el símbolo adecuados para explicar la mutua inherencia del alma y el espíritu. Sólo se me ocurren dos válidos: el matrimonio y la música.

Como ejemplo de matrimonio, T. S. Eliot se inspiró en la larga historia poética de la rosa como símbolo del alma, y del fuego como símbolo del espíritu. Al final de *Cuatro cuartetos*, fusiona estos símbolos inconmensurables en un grito de gratitud y alabanza, y en una imagen mística de llamas anudadas en la silueta de una rosa.

Al final de su cuarto volumen de *Les mythologiques*, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss concluye que si existe una pareja de símbolos que encarne nuestra condición dual, ésa es la del Cielo y la Tierra. Y es que casi todas las mitologías hablan de un tiempo en que el mundo celeste yacía con este mundo; su separación fue la causa de todas nuestras desdichas y su reencuentro es nuestro anhelo. El *hieros gamos*, o matrimonio sagrado, de Cielo y Tierra es un símbolo de todos nuestros ansiados reencuentros de arriba a abajo en la escala del ser: emoción e intelecto, materia y espíritu, cuerpo y alma, Uno y Múltiple, masculino y femenino, humano y divino, libertad y determinismo: todas las contradicciones de nuestra demediada existencia se enlazan maravillosamente en la boda del alma y el espíritu, que mantiene nuestra dualidad en el corazón mismo del Uno. La metáfora del matrimonio nos dice que el tópico también es cierto: que aunque siempre seamos nosotros, sólo lo somos verdaderamente cuando nos hallamos en otro, tal y como Dante y Beatriz se reflejaron en los ojos del otro ante el altar resplandeciente del Amor.

Como en la definición hermética de Dios, el alma es «una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia no está en ninguna». Es el corazón palpitante del cosmos, y la circulación de su sangre vital. Se contrae en el Uno, el Dios abstracto, y se expande en lo Múltiple, los dioses personificados, de la misma manera que nuestra psique se mueve centrífugamente respecto a un centro y centrípetamente respecto a una circunferencia, como si inspirase y expirase. Inspiras, y todo está dentro de ti; expiras, y estás en todo. Pues nuestras almas están contenidas en el Alma del Mundo y, a la vez, mediante la convulsión imposible del Amor, esa misma inmensidad está contenida en nosotros. En consonancia con el cosmos, también nosotros somos Uno y Múltiple, al contraernos y expandirnos en armonía con el corazón del alma.

La música ayuda a representar cómo podemos retener la propia identidad mientras nos sumergimos en una totalidad mayor; porque, seamos músicos u oyentes, cuanto más nos olvidamos de nosotros mismos y más permeables nos volvemos a la música, más somos nuestro único sí-mismo. Podemos imaginar que

nuestra alma participa del Paraíso de la misma forma que una voz individual participa en el coro, o un músico en la orquesta. A pesar de todo, la imagen del coro celestial me resulta excesivamente «espiritual». Su carácter comunitario huele demasiado a monasterio y no lo suficiente a banquete de bodas. Yo desconfiaría de un más allá demasiado puro como para incluir a patanes y a pícaros, del mismo modo que no puedo concebir una literatura sin Falstaff y Bottom, Sam Weller y Artful Dodger, Sancho Panza y Bertie Wooster.

Por eso no puedo evitar creer que la música del Otro Mundo se parecerá más a la música tribal, sobre todo a la música tribal que me es más cercana: la vieja música de Irlanda con la que aún puedes toparte casualmente en pubs o en cocinas de pueblo, cuyos violines, flautas de madera, timbales de piel de cabra, silbatos de estaño y gaitas continúan celebrando *reels*, gigas, chirimías, polcas y *slides* con siglos de antigüedad. Por supuesto, en la Forma platónica del pub, confío en encontrarme con una sesión ultramundana donde la música sea inseparable del baile, como en toda la música tradicional; en la que las mismas melodías antiguas, como los mitos, sean recreados de nuevo con cada interpretación; donde cada músico tenga ocasión de llevar la batuta y ninguno se quede fuera; y el público sea tan importante como los intérpretes; en la que las pausas entre dos temas –para bromear y reír, charlar y beber– sean tan cruciales como la música; donde, más allá de la aparente informalidad, haya, por cortesía, unas normas rigurosas, tácitas y voluntarias que concedan a cada persona la mayor libertad, como en un ritual, para desempeñar su papel al máximo, ya sea cantando o tocando, bailando o animando la fiesta, o incluso sin prestar ninguna atención a lo que suena. Cuando la música conecta a las personas, de repente se entiende el significado de *agape*, el amor comunal, lo mismo que, si en mitad de una danza de infarto los dioses fueran entrando uno a uno –Dioniso del brazo de Hades–, por la puerta de atrás.

El matrimonio y la música son sólo símbolos. Una vez que hemos cruzado la frontera desde el reino transitorio al Otro Mundo propiamente dicho, nos quedamos sin imágenes ni lenguaje, como revela el balbuceo extático de los místicos. Lo único

que sabemos es que entrar en el Alma del Mundo es consumir ese deseo largamente acariciado y que, no importa de qué ropajes lo vistamos, es el ansia del Paraíso que perdimos al nacer; el ansia del Amado que nos recibe con los brazos abiertos para girar danzando en ese reino donde, como dice el sabio Heráclito (con su definición del alma inmensurable), «nos aguarda lo que no esperamos y ni siquiera imaginamos».²¹

NOTAS

Introducción

1. Citado en Wilson, 1987, pág. 267.
2. Carta a George y Georgiana Keats, 14 de febrero-3 de mayo de 1819, en Keats, págs. 335 y sigs.
3. Reseña de *Elegía*, de Philip Roth, en *The Times*, Londres, 22 de abril de 2006.

1. Alma y cuerpo

1. Eliade, 1977, pág. 177.
2. En *Primitive Culture*, Londres, 1871.
3. Eliade, 1977, págs. 177-178; Lévy-Bruhl, pág. 128.
4. Eliade, 1977, pág. 179.
5. Lévy-Bruhl, pág. 164.
6. *Ibid.*, pág. 160.
7. Citado en Robbins, Rossell Hope, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Nueva York, 1981, pág. 346. [Trad. esp.: *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Debate, Barcelona, 1991.]
8. Lévy-Bruhl, pág. 160-161.
9. *Ibid.*, págs. 167 y sigs.
10. Comunicación personal de Nigel Barley, abril de 1979. Véase Barley, 1983 y 1986.
11. Lévy-Bruhl, pág. 203.
12. *Ibid.*, págs. 167 y sigs.
13. *Ibid.*, pág. 174.
14. Lady Gregory, 1976A, pág. 10.

15. Littlewood, R. y Douyon, C., «Clinical findings in three cases of zombification», en *The Lancet*, 11 de octubre de 1997.
16. Citado por Merrily Harpur, texto para el álbum de Matt Molloy *Shadows on Stone*, RCA Records, 1996.
17. Lévy-Bruhl, pág. 301.
18. *Ibid.*, págs. 265-266.
19. *Ibid.*, pág. 267.

2. Alma y psique

1. Dodds, 1952, págs. 150 y 210.
2. Onians, pág. 100.
3. Snell, pág. 8.
4. Onians, pág. 168.
5. *Ibid.*
6. Dodds, 1952, pág. 153.
7. Onians, pág. 94.
8. *Ibid.*, pág. 100.
9. Citado en Onians. Nota a la pág. 197.
10. Fragmento 45.
11. Dodds, 1952, págs. 140 y sigs.
12. Véase, por ejemplo, Godwin, pág. 2.
13. Véase, por ejemplo, *Fedón* (62B) y *Crátilo* (400C) de Platón.
14. Naydler, 2006, pág. 75.
15. *Ibid.*, págs. 75-76.
16. *Ibid.*, pág. 77.
17. *Ibid.*, pág. 78.
18. *Ibid.*, pág. 79.
19. *Fedón* (67E).
20. Naydler, 2006, pág. 80.
21. *Ibid.*, pág. 79.
22. Naydler, 1996, págs. 203-204.
23. *Ibid.*, pág. 209.
24. Naydler, 2006, págs. 83-84.
25. *Fedón* (66E).
26. *Fedro* (246E-247E).
27. Hillman, 1983. Nota a la pág. 141.
28. Copleston, pág. 153.

3. Alma y alma del mundo

1. Henry, P., introducción a las *Enéadas* en Plotino, pág. civ.
2. *Ibid.*, IV, 4, 33, y III, 2, 16.
3. Citado en O'Meara, pág. 17.

4. Harpur, 2002, págs. 5-7.
5. *Ibid.*, págs. 5 y sigs.
6. Líneas 8-18.
7. Citado en Dodds, 1965, pág. 37.
8. Citado en Raine y Harper, págs. 460-461.
9. *De Defectu Oraculorum*, 13.
10. Plotino, IV, 3, 9.
11. Este esbozo sobre la imaginación se basa en mi amplia reflexión al respecto en Harpur, 2002, caps 5, 23 y 24.
12. Coleridge, pág. 167.
13. Hillman, 1975, pág. x.
14. O'Meara, pág. 21.
15. *Ibid.*, págs. 26-27.
16. Citado en Hillman, 1986, pág. 155.
17. O'Meara, págs. 15-16.
18. *Ibid.*, pág. 113.
19. Esta visión se aborda extensamente en Lewis.
20. O'Meara, págs. 30-31.
21. Wallis, págs. 157-158.
22. *Ibid.*, pág. 131.

4. Alma y mana

1. Wordsworth, III, versos 127-132.
2. Vitebsky, 2005, págs. 259-261.
3. *Ibid.*, págs. 268-269.
4. *Ibid.*, pág. 269.
5. *Ibid.*, pág. 265.
6. *Ibid.*, pág. 264.
7. Harpur, 1994, *pássim*.
8. «Sobre los dioses y el mundo», IV, citado en Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, Londres, 1925.
9. Vitebsky, 2005, pág. 269.
10. *Ibid.*, pág. 296.
11. Barfield, pág. 78.
12. *Ibid.*, págs. 94-95.
13. Turnbull, 1963, pág. 28.
14. *My Goat's Eyes*. Channel 4, 3 de junio de 1996.
15. Carta a Thomas Butts, 22 de noviembre de 1802, versos 27-28, en Blake, pág. 817.
16. «El Evangelio eterno», versos 103-106, en Blake, pág. 793.
17. *Op. cit.*, versos 29-30, en Blake, pág. 817.
18. *Op. cit.*, versos 27-28, en Blake, pág. 817.
19. Carta al doctor Trusler, 23 de agosto de 1799, en Blake, pág. 793.

20. Citado en Hillman, 1975, pág. 149.
21. *Ibid.*, pág. 150.
22. Turnbull, 1963, págs. 74-75.

5. Alma e inconsciente

1. Jung, 1967A, pág. 199.
2. *Ibid.*, pág. 201.
3. *Ibid.*, pág. 202.
4. *Ibid.*, pág. 203.
5. Freud, págs. 20 y sigs.
6. Jung, 1967A, págs. 203-204.
7. Jung, 1968A, § 105.
8. Jung, 1967B, § 388.
9. Comentario de Proclo a la *República* de Platón, citado en Raine y Harper, pág. 376.
10. Hillman, 1979, p. 23.
11. Wallis, pág. 60.
12. Esta sección debe gran parte de su contenido a Hillman, 1985. Para las profundidades inhumanas, véanse por ejemplo págs. 88-89.
13. *Ibid.*, pág. 81.
14. Hillman, 1985, págs. 58-59.
15. *Ibid.*, págs. 173-175.
16. Véase Jung, 1981.
17. Jung, 1967A, pág. 231.
18. Para una exposición minuciosa de la Gran Obra de la alquimia, véase Harpur, 1990. Esta sección es en gran parte un extracto de mi esquema de la alquimia en Harpur, Patrick, 2002, caps. 7 y 8.
19. Jung, 1967A, pág. 222.

6. Alma y mito

1. «The Hollow Men», II, verso 2, en Eliot, pág. 89.
2. Popper, Karl, «The Rationality of Scientific Revolutions», en Haking, I. (ed.), *Scientific Revolution*, Londres, 1981, pág. 87.
3. Véase Raine y Harper, págs. 460-461.
4. Yeats, 1961, pág. 107.
5. Véase Hillman, 1975, págs. 168-169.
6. Citado en *Ibid.*, pág. 151.
7. Véase Hillman, 1979, pág. 69.
8. *Ibid.*, págs. 35-36.
9. Tarnas, 1991, pág. 110.
10. Snell, págs. 40-41.
11. I, 6, 9.
12. Kingsley, págs. 102-103.

13. *Ibid.*, págs. 110-111.
14. Hillman, 1979, pág. 92.
15. Hillman, 1975, pág. 71.

7. Alma y daimon

1. Bloom, pág. 42.
2. Macdonald, pág. 39.
3. Briggs, pág. 132.
4. Bloom, págs. 202-203.
5. *Ibid.*, pág. 202.
6. *Ibid.*, pág. 47.
7. II: 10.
8. Citado en Dodds, 1965, pág. 37.
9. *Ibid.*
10. Jung, 1967A, págs. 208-209.
11. Jaffé, pág. 108.
12. Jámblico, III, 3-4.
13. Onians, págs. 137-138 y 161-162.
14. Lévy-Bruhl, pág. 234.
15. *Ibid.*, págs. 190-191.
16. *Ibid.*, pág. 192.
17. Stephens, pág. 192.
18. Lévy-Bruhl, págs. 193-194.
19. *Ibid.*, pág. 195.
20. Citado en Auden, 1971, pág. 164.
21. Lévy-Bruhl, pág. 200.
22. *Ibid.*, págs. 198 y sigs.
23. Naydler, 1996, págs. 193-195.
24. *Ibid.*, pág. 198.
25. *Ibid.*, pág. 200.
26. Porfirio, «On the Life of Plotinus», trad. de Stephen MacKenna, en Plotino, pág. cx.
27. Wallis, pág. 71.
28. Jámblico, IX, 6.
29. X, 620E.
30. Citado en Peake, págs. 231-232.
31. Lewontin, pág. 100.
32. Dawkins, pág. 8.
33. Hillman, 1996, págs. 39-40.
34. Citado en Avens, Roberts, *The New Gnosis*, Dallas, 1984, págs. 79-80.
35. Hillman, 1997, págs. 14-17.
36. Weil, 1972, pág. 73.
37. Jung, 1967, pág. 356.

38. Hillman, 1997, págs. 4-7 y 251-253.
39. *Ibid.*, págs. 193 y sigs.
40. *Ibid.*, págs. 41 y sigs.
41. Citado en *Ibid.*, pág. 7.
42. Citado en Auden, 1964, págs. 144-145.
43. Hughes, pág. 268.
44. *Ibid.*, pág. 275.
45. Yeats, 1959, pág. 335.
46. Citado en Raine, 1986, pág. 163.
47. Hughes, pág. 9.
48. *The Pavement Doctor of Calcutta, An On-line E Book About the Extraordinary Life and Work of Dr. Jack Preger, MBE- Founder of the Charity 'Calcutta Rescue'*, «Based on many hours of private interviews», en <http://basilicum122.googlepages.com/chapter11>.
49. Yeats, 1959, pág. 336.

8. Alma y espíritu

1. Citado en Wilson, 1989, pág. 24.
2. *Ibid.*
3. Berenson, pág. 18.
4. De «As kingfishers catch fire...», en Hopkins, pág. 51.
5. «Lines composed a few miles above Tintern Abbey...», en Wordsworth, págs. 47-49.
6. Véase Hardy, *The Spiritual Nature of Man*, Oxford, 1979.
7. Citado en Wilson, 1989, pág. 43. Para una versión más completa, véase Coxhead, Nona, *The Relevance of Bliss*, Londres, 1985.
8. Esta controversia debe mucho al ensayo de W. H. Auden «The Protestant Mystics», en Auden, 1973.
9. Véase la deliberación sobre *La Vita Nuova* de Dante en Williams, 1943.
10. Auden, 1973, pág. 24.
11. *Ibid.*, pág. 102.
12. Williams, 1963, págs. 212 y sigs.
13. Gálatas 2:20
14. Weil, 1972, pág. 21.
15. Anón., 1967, págs. 53-54 y 135.
16. 12: 2-4.
17. Dionisio Areopagita, págs. 194 y 200.
18. *Ibid.*, pág. 201.
19. Citado en Auden, 1973, págs. 73-74.
20. «La noche oscura», en san Juan de la Cruz, págs., 26-29.
21. Citado en Wilson, 1989, págs. 44-45.
22. Pascal, pág. 309.
23. Henry, P., Introducción a las *Enéadas* en Plotino, pág. LXXXVI.

24. Plotino IV, 9, 7.
25. *Ibid.*, IV, 8, 1.
26. Dodds, 1965, pág. 88.
27. Parte de las siguientes distinciones entre alma y espíritu están en deuda con Hillman, 1975, págs. 67-70, y Hillman, 1989, págs. 57-69.
28. Hopkins, pág. 31
29. Citado en «A Consciousness of Reality», en Auden, 1973, pág. 415.
30. Yeats, 1967, pág. 533.
31. Para las diferencias entre Arcadia y Utopía, el Edén y el Nuevo Jerusalén, véase «Dingley Dell and the Fleet», en Auden, 1964, págs. 409 y sigs.
32. Raine, 1991, págs. 105-106.
33. Citado en Wind, págs. 63-64.
34. Murdoch, 1993, pág. 318.
35. Tillich, págs. 180-183.
36. Véase Miller, págs. 27-28.
37. Hillman, 1989, págs. 67-68.
38. Hillman, 1975, pág. 69.

9. Alma y ego

1. Dodds, E. R., «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *The Ancient Concept of Progress and Other Essays*, Oxford, 1973, p. 135.
2. Hillman, 1979, págs. 110-117.
3. Picard, pág. viii.
4. *Ibid.*, págs. 214 y sigs.
5. Midgley, pág. 77.
6. Lévy-Bruhl, págs. 115-121.
7. Carta a Richard Woodhouse, 27 de octubre de 1818, en Keats, págs. 227-228.
8. Tarnas, 2006, pág. 25.

10. Alma e iniciación

1. Eliade, 1995, págs. 24 y 31
2. Lévy-Bruhl, pág. 215.
3. *Times*, Londres, 10 de agosto de 2008.
4. Lady Gregory, 1976A, págs. 9-10.
5. «Swedenborg, Mediums and the Desolate Places», en Lady Gregory, 1976A, n. 39, pág. 364.
6. Lady Gregory, 1976A, págs. 9-10.
7. *Ibid.*
8. Halifax, 1991, pág. 161.

9. Hillman, 1985, págs. 105-107.
10. Citado en Barrett, pág. 8.
11. Levi, 1988, pág. 37.
12. Bettelheim, pág. 140.
13. *Ibid.*, págs. 140-142.
14. Levi, 1987, pág. 96.
15. Vitebsky, 1995, págs. 146-147.
16. *Ibid.*, pág. 46.
17. *Ibid.*, págs. 60-61.
18. Citado en Halifax, 1991, pág. 14.
19. Vitebsky, 1995, pág. 59.
20. *Ibid.*, pág. 59.
21. Eliade, 1989, págs. 137-138.
22. Halifax, 1991, pág. 16.
23. *Ibid.*, págs. 82-85.
24. James, pág. 344.
25. Jung, 1967A, págs. 204-205.

11. Alma y la otra vida

1. Zaleski, pág. 124.
2. Plutarco, *Sobre el alma*, citado en Eliade, 1977, pág. 302.
3. XI, 1-26.
4. Zaleski, pág. 125.
5. Citado en Lorimer, pág. 93.
6. Por ejemplo, por Kübler-Ross, Ring, Lorimer, Fenwick y Parnia (véase la bibliografía para más detalles).
7. Parnia, pág. 78.
8. Atwater, P. H. M., *Coming Back to Life*, Nueva York, 1988, pág. 36, citado en Lorimer, pág. 22.
9. Lorimer, pág. 22.
10. Citado en *Ibid.*, págs. 11-13.
11. «El matrimonio del cielo y el infierno», en Blake, pág. 149.
12. *Ibid.*, pág. 154.
13. Swedenborg, págs. 27-29.
14. Citado en Wilson, 1987, pág. 176.
15. Londres, 1949.
16. *Ibid.*, págs. 146 y sigs.
17. Sherwood, pág. 60.
18. *Ibid.*, pág. 81.
19. *Ibid.*, pág. 91.
20. Fragmento 60.

12. Alma y el Otro Mundo

1. Turnbull, 1978, págs. 82-83.
2. Lévy-Bruhl, pág. 300.
3. «Augurios de inocencia», versos 1-2, en Blake, pág. 43.
4. Citado en Parkin, págs. 4-5.
5. Raine, 1991, pág. 48.
6. *Odisea*, XI.
7. Eliade, 1977, págs. 366-369.
8. Lévy-Bruhl, pág. 306.
9. *Ibid.*, págs. 220-221.
10. Hutton, Ronald, pág. 202.
11. Yates, págs. 92-93.
12. Lévy-Bruhl, pág. 303.
13. *Ibid.*, pág. 304.
14. Vitebsky, 1995, pág. 18.
15. Virgilio, *Eneida*, VI, 743, trad. de Patrick Dickinson, Nueva York, 1961.
16. Blake, pág. 150.
17. Yeats en Lady Gregory, 1976A, pág. 314.
18. Véase Paracelso, pág. 15.
19. Fragmento 60.
20. «Londres», verso 8, en Blake, pág. 216.
21. Fragmento 27.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo, *The Cloud of Unknowing*, Londres, 1967. [Trad. esp.: *La nube del no saber*, Herder, Barcelona, 2006.]
- Apuleyo, *The Golden Ass*, trad. de Robert Graves, Londres, 1950. [Trad. esp.: *El asno de oro*, trad. de Lisardo Rubio, Gredos, Madrid, 1987.]
- Auden, W. H., *The Dyer's Hand*, Londres, 1964. [Trad. esp.: *La mano del teñidor*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.]
- , *A Certain World*, Londres, 1971.
- , *Forewords and Afterwords*, Londres, 1973.
- Barfield, Owen, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, Londres, 1957; Middletown, Connecticut, 1988.
- Barley, Nigel, *Symbolic Structures: An Exploration of the Culture of the Dowayos*, Cambridge, 1983.
- , *A Plague of Caterpillars*, Londres, 1986. [Trad. esp.: *Una plaga de orugas: el antropólogo inocente regresa a la aldea africana*, Anagrama, Barcelona, 2007.]
- Barrett, William, *The Death of the Soul*, Oxford, 1986.
- Berenson, Bernard, *Sketch for a Self-Portrait*, Nueva York, 1949.
- Bettelheim, Bruno, *The Informed Heart*, Londres, 1970. [Trad. esp.: *El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.]
- Blake, William, *Complete Writings*, Geoffrey Keynes (ed.), Oxford, 1966.
- Bloom, Harold, *Omens of Millennium*, Londres, 1996. [Trad. esp.: *Presagios del milenio: la gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona, 2001.]
- Briggs, Katharine, *The Fairies in Tradition and Literature*, Londres, 1967.
- Coleridge, Samuel Taylor, *Biographia Literaria*, 1817; Londres, 1965. [Trad. esp.: *Biographia Literaria*, Labor, Barcelona, 1975.]
- Copleston, F. C., *Aquinas*, Londres, 1963. [Trad. esp.: *El pensamiento de santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.]
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, 1969. [Trad. esp.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*, Destino, Barcelona, 1993.]
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Londres, 1978. [Trad. esp.: *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, 2000.]
- Dionisio Areopagita, *The Divine Names* y *The Mystical Theology*, trad. de C. E. Rolt, Londres, 1979. [Trad. esp.: *Obras completas*, Teodoro H. Martín (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.]
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1952. [Trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2010.]
- , *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965. [Trad. esp.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.]
- Eliade, Mircea, *From Primitives to Zen*, Londres, 1977. [Trad. esp.: *Dioses, diosas y mitos de la creación: de los primitivos al zen*, Azul Editorial, Sant Vicenç de Castellet, 2008.]
- , *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. de Willard R. Trask, Londres, 1989. [Trad. esp.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2001.]
- , *Rites and Symbols of Initiation*, Woodstock, Conn., 1995.
- Eliot, T. S., *Collected Poems 1909-1962*, Londres, 1963. [Trad. esp.: *Poesías reunidas, 1909-1962*, Alianza, Madrid, 2008.]
- Fenwick, P., y Fenwick, E., *The Truth in the Light*, Londres,

1995.

Freud, Sigmund, *An Autobiographical Study*, The International Psycho-Analytical Library, M. D. Ernest Jones (ed.), n.º 26, Londres, 1950.

Godwin, Joscelyn, *The Golden Thread: The Ageless Wisdom of the Western Mystery Traditions*, Wheaton, Ill., 2007.

Graves, Robert, *The Greek Myths*, 2 vols., Londres, 1960. [Trad. esp.: *Los mitos griegos*, Alianza, Madrid, 2001.]

Gregory, Lady Augusta, *Visions and Beliefs in the West of Ireland*, Gerrards Cross, Bucks., 1976A.

—, *Gods and Fighting Men*, Gerrards Cross, Bucks., 1976B.

Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, Princeton, NJ, 1993. [Trad. esp.: *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el movimiento órfico*, Siruela, Madrid, 2003.]

Halifax, Joan, *Shaman: The Wounded Healer*, Londres, 1982.

—, *Shamanic Voices*, Londres, 1991.

Harpur, James, *Love, Burning in the Soul*, Boston, 2005.

Harpur, Patrick, *Mercurius, or the Marriage of Heaven & Earth*, Londres, 1990.

—, *Daimonic Reality: A Field Guide to the Otherworld*, Londres y Nueva York, 1994. [Trad. esp.: *Realidad daimónica*, Atalanta, Vilaür, 2007.]

—, *The Philosophers' Secret Fire*, Londres, 2002. [Trad. esp.: *El fuego secreto de los filósofos*, Atalanta, Vilaür, 2010.]

Hillman, James, *Re-Visioning Psychology*, Nueva York, 1975. [Trad. esp.: *Re-imaginar la psicología*, Siruela, Madrid, 1999.]

—, *The Dream and the Underworld*, Nueva York, 1979. [Trad. esp.: *El sueño y el inframundo*, Paidós, Barcelona, 2004.]

—, «The Pandaemonium of Images», en *Healing Fiction*, Barrytown, Nueva York, 1983.

—, *Anima: An Anatomy of a Personified Notion*, Dallas, 1985.

—, «Plotino, Ficino and Vico as Precursors of Archetypal Psychology», 1973, en *Loose Ends*, Dallas, 1986.

—, *Puer Papers*, Dallas, 1989.

—, *The Soul's Code*, Londres, 1996. [Trad. esp.: *El código del alma*, Martínez Roca, Barcelona, 1998.]

Homero, *The Odyssey*, trad. de E. V. Rieu, Londres, 1971. [Trad. esp.: *Odisea*, Alianza, Madrid, 2011.]

Hopkins, Gerard Manley, *Poems and Prose*, Londres, 1971. [Trad. esp.: *Poemas completos*, trad. de M. Linares Megías, Editorial Mensajero, Bilbao, 1988.]

Hughes, Ted, *Winter Pollen; occasional prose*, William Scammell (ed.), Londres, 1994.

Hutton, J. H., *The Sema Nagas*, Londres, 1921.

Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles, Their Nature and Legacy*, Oxford, 1995.

Jaffé, Aniela, *Apparitions*, Dallas, 1979.

Jámblico, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians...*, trad. de Thomas Taylor, Londres, 1821. [Trad. esp.: *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997.]

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Londres, 1985.

Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, Londres, 1967A. [Trad. esp.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1999.]

—, *Symbols of Transformation*, CW 5, Londres, 1967B. [Trad. esp.: *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1998.]

—, *The Archetypes of the Collective Unconscious*, CW9, I, Londres, 1968A. [Trad. esp.: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 2010.]

—, *Psychology and Alchemy*, CW 12, Londres, 1968B. [Trad. esp.: *Obras completas: Psicología y alquimia*, Trotta, Madrid, 2005.]

—, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, CW 8, Londres, 1969. [Trad. esp.: *Obras completas: Dinámica de lo inconsciente*, Trotta, Madrid, 2011.]

—, *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, Londres, 1970. [Trad. esp.: *Obras completas: Mysterium Coniunctionis*, Trotta, Madrid, 2007.]

—, *Aion*, CW 9, II, Londres, 1981. [Trad. esp.: *Aion*, Paidós, Barcelona, 2007.]

Keats, John, *The Letters of John Keats*, M. B. Forman (ed.), Londres, 1935. [Trad. esp.: *Cartas*, Juventud, Barcelona, 1994.]

Kerényi, Karl, *The Heroes of the Greeks*, Londres, 1974. [Trad. esp.: *Los héroes griegos*, Atalanta, Vilaür, 2009.]

—, *The Gods of the Greeks*, Londres, 1992.

Kingsley, Peter, *In the Dark Places of Wisdom*, Londres, 1999. [Trad. esp.: *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Vilaur, 2006.]

Kirk, G. S., y Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

Kübler-Ross, Elizabeth, *On Death and Dying*, Nueva York, 1969. [Trad. esp.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Mondadori, Barcelona, 2000.]

Levi, Primo, *If This is a Man*, Londres, 1987. [Trad. esp.: *Si esto es un hombre*, El Aleph, Barcelona, 2006.]

—, *The Drowned and the Saved*, Londres, 1988. [Trad. esp.: *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000.]

Lévy-Bruhl, Lucien, *The «Soul» of the Primitive*, Londres, 1965. [Trad. esp.: *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 2003.]

Lewis, C. S., *The Discarded Image*, Cambridge, 1964. [Trad. esp.: *La imagen del mundo: introducción a la literatura medieval y renacentista*, Península, Barcelona, 1997.]

Lewontin, R. C., *The Doctrine of DNA: Biology as Ideology*, Londres, 1993.

López-Pedraza, Rafael, *Hermes and his Children*, Einsiedeln, Suiza, 1989. [Trad. esp.: *Hermes y sus hijos*, Anthropos, Rubí, 1991.]

Lorimer, David, *Whole in One*, Londres, 1990.

Macdonald, Hope, *When Angels Appear*, Grand Rapids, Michigan, 1982.

Midgley, Mary, *Science and Salvation: A Modern Myth and its Meaning*, Londres y Nueva York, 1992.

Miller, David, *The New Polytheism*, Dallas, 1981.

Moody Jr., Raymond A., *Life after Life*, Nueva York, 1976. [Trad. esp.: *Vida después de la vida*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007.]

Murdoch, Iris, *The Fire and the Sun*, Oxford, 1978. [Trad. esp.: *El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.]

—, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres, 1993.

Myers, F. W. H., *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Nueva York, 1961.

Naydler, Jeremy, *Temple of the Cosmos: The Ancient Egyptian*

Experience of the Sacred, Rochester, Vt., 1996. [Trad. esp.: *El templo del cosmos*, Siruela, Madrid, 2003.]

—, «Plato, Shamanism and Ancient Egypt», en *Temenos Review*, Londres, 2006.

O'Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford, 1995.

Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1981.

Paracelso, *Selected Writings*, Jolande Jacobi (ed.), Princeton, NJ, 1958.

Parkin, Andrew, *The Dramatic Imagination of W. B. Yeats*, Dublín, 1978.

Parnia, Sam, *What Happens When We Die?*, Londres, 2008.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Londres, 1966.

Peake, Anthony, *Is there Life after Death?*, Londres, 2006. [Trad. esp.: *¿Somos inmortales?*, Kairós, Barcelona, 2009.]

Picard, Barbara Leonie, *Tales of the Norse Gods and Heroes*, Oxford, 1953.

Platón, *The Republic*, trad. de H. D. P. Lee, Londres, 1970. [Trad. esp.: *La república*, Alianza, Madrid, 2011.]

—, *Timaeus y Critias*, trad. de H. D. P. Lee, Londres, 1971. [Trad. esp.: *Íón, Timeo, Critias*, Alianza, Madrid, 2011.]

—, *Phaedrus y Letter VII and VIII*, trad. de Walter Hamilton, Londres, 1973. [Trad. esp.: *Fedro*, Gredos, Madrid, 2010; *Cartas*, Akal, Tres Cantos, 1993.]

Plotino, *The Enneads*, trad. de Stephen MacKenna, Londres, 1991. [Trad. esp.: *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1998.]

Raine, Kathleen, *Blake and Tradition*, vol. I, Londres, 1969.

—, *Yeats the Initiate: Essays on certain themes in the work of W. B. Yeats*, Londres, 1986.

—, *Autobiographies*, Londres, 1991.

Raine, Kathleen, y Harper, George Mills (eds.), *Thomas Taylor the Platonist: Selected Writings*, Londres, 1969.

Ring, Kenneth, *Life at Death: A scientific investigation of the near-death experience*, Nueva York, 1980.

Rougemont, Denis de, *Passion and Society*, Londres, 1940.

San Juan de la Cruz, *Poems*, trad. de Roy Campbell, Londres,

1968. [*Cántico espiritual y poesía completa*, Crítica, Barcelona, 2002.]

Sherwood, Jane, *Post-Mortem Journal*, Londres, 1964.

Snell, Bruno, *The Discovery of Mind: The Greek Origins of European Thought*, trad. de T. G. Rosenmeyer, Nueva York, 1960. [Trad. esp.: *El descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2008.]

Stephens, Anthony, *Private Myths*, Harvard, 1995.

Swedenborg, Emanuel, *Essential Readings*, Michael Stanley (ed.), Wellingborough, 1988.

Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind*, Nueva York, 1991. [Trad. esp.: *La pasión de la mente occidental*, Atalanta, Vilaur, 2008.]

—, *Cosmos and Psyche*, Nueva York, 2006. [Trad. esp.: *Cosmos y Psique*, Atalanta, Vilaur, 2009.]

Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Londres, 1962.

Tillyard, E. M. W., *The Elizabethan World Picture*, Londres, 1963.

Turnbull, Colin, *The Forest People*, Londres, 1963. [Trad. esp.: *La gente de la selva*, Milrazones, Santander, 2011.]

—, *Man in Africa*, Londres, 1978.

Vitebsky, Piers, *The Shaman*, Londres, 1995. [Trad. esp.: *El chamán*, Debate, Barcelona, 1996.]

—, *The Reindeer People*, Londres, 2005.

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Londres, 1972.

Weil, Simone, *Gravity and Grace*, Londres, 1972. [Trad. esp.: *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 1998.]

—, *Notebooks*, 2 vols., trad. de Arthur Wills, Londres, 1976.

Williams, Charles, *The Figure of Beatrice: A Study in Dante*, Londres, 1943.

—, *The Descent of the Dove*, Londres, 1963.

Wilson, Colin, *Afterlife*, Londres, 1987.

—, *Beyond the Occult*, Londres, 1989.

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Londres, 1967. [Trad. esp.: *Misterios paganos del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1998.]

Wordsworth, William, *Poetical Works*, Oxford, 1971. [Trad. esp.: *El preludio*, DVD, Barcelona, 2003.]

Yates, Frances, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964. [Trad. esp.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1994.]

Yeats, W. B., *Mythologies*, Londres, 1959. [Trad. esp.: *Mitologías*, Acantilado, Barcelona, 2012.]

—, *Essays and Introductions*, Londres, 1961.

—, *Collected Poems*, Londres, 1967. [Trad. esp.: *La torre*, DVD, Barcelona, 2003.]

Zaleski, Carol, *Otherworld Journeys*, Londres, 1988.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE CONTENIDOS

aborígenes australianos, 20, 24, 104-105, 164-165, 170
 abreacción, 182
 Acteón, 83
 adolescencia
 alienación, 158
 bandas, 165-166
 ritos de pubertad, 164-165
 Afrodita, 81, 89-92
 Agustín, san, 19, 36, 102,
aj, 32-33
 algonquinos, 20
 alienación, 157-158
 aliento, 20
 Alma del Mundo (Anima Mundi),
 37-50, 51, 54, 56, 65-66, 70, 78,
 84, 103, 108, 131, 171, 172,
 189, 201, 222, 224, 226, 228
 y alma individual, 44-46
 alma individual, 44-46
 almas cautivas, 23-25

alquimia, 72-75, 76, 143, 223-224
 amor, 56, 81, 132, 138, 189, 193,
 218, 226
 cuatro tipos diferentes, 127
 del alma, 149
 hacia Dios, 134
 y experiencias cercanas a la
 muerte, 187, 191
 véase también Eros; Visión del
 Amado
 ángeles, 99-100
 breve historia de los, 101-102
 ángeles de la guarda, 99-100,
 101, 122
 anhelo, 167-168
anima, 66, 69-72, 143, 221
 animismo, 51, 66, 79
animus, 66, 71, 143
 Apolo, 80-81, 84, 85-86, 87, 144,
 223
 Apuleyo, 89, 185

Aquiles, 77, 145, 159, 207
 Aquino, Tomás de, 19, 34-35, 46,
 102, 103
 aranda, pueblo, 104, 178
 arquetipos, 62, 64-67, 80
 Ares, 81
 Aristóteles, 19, 28, 34, 46
 Artemisa, 82-83, 84-85, 150, 223
 Asclepio, 181
 ashantis, 107
 ateísmo, 85, 130
 Atenea, 80, 82, 85, 144, 159, 223
atka, 106
 Atwater, Phyllis, 188
 autenticidad, 11

ba, 31-33
 Bacon, Francis, 153
 bantú, pueblo, 106, 206
 Barfield, Owen, 55-56
 basuto, pueblo, 19
 atak, pueblo, 213
 Bayanay, 52-53, 54
 Belerofonte, 77
 belleza
 Belleza, 81, 128, 139, 224
 Forma de la, 130, 131
 mito de Eros y Psique, 88-93
 Berenson, Bernard, 124
 Bettelheim, Bruno, 172, 174
 Blake, William, 36, 42, 43, 57-58,
 141, 191, 194, 195, 207, 218,
 225
 Bloom, Harold, 101
 Böhme, Jacob, 42, 123
 Bohm, David, 195
 Briggs, Katharine, 100, 108
 Brown, Norman O., 58

brujería, 21, 113, 213
 Brunilda (Brynhild), 150-153
 Bruno, Giordano, 36
 Bucke, Richard Maurice, 134
 Buda, 120, 142, 192
 budismo, 13
 budismo tibetano, 178
 Byron, 43

cambios de forma, 21-22, 39, 177
 campos de concentración, 172-174
 Caribes, 20
 catolicismo romano/católicos, 19,
 34, 102, 103
 cisma con los protestantes, 36
 cayapa, pueblo, 213
 caza de la liebre, 21
 Cerbero, 91
 Charcot, Jean-Martin, 63
 Chaucer, Geoffrey, 40
 ciencia, 13, 14, 33, 35, 36, 47, 55,
 79, 80, 83, 98, 110-111, 124-
 125, 144, 154, 189, 212-213
 chamanismo/chamanes, 23, 29-31,
 57, 118, 120, 154, 169-170,
 181-182, 210
 desmembramiento, 175-179
 Churchill, Winston, 113
 Cicerón, 31
 cielo e infierno, 216-219
 Clemente, 34
 Codrington, E. H., 53
 Coleridge, Samuel Taylor, 36, 43,
 125
 complejo de Edipo/de Electra, 63,
 67
 conciencia, 112
 Apolo y, 80, 86

centrada en el ego, 15-17, 76, 145, 146, 154-155, 158, 160
«conciencia-vida» y «conciencia-muerte», 28
«cósmica», 134
daimónica, 94-95
división del «exterior», 125
«femenina» y «masculina», 71
supraconciencia, 52
ubicación egipcia de la, 31
y el inconsciente, 59, 61, 69, 72, 76, 87, 96, 143, 160-161, 177, 214-215
Constantino, emperador, 35
Corbin, Henry, 103
Core (Perséfone), 78, 88, 91, 92
cristianismo/cristianos, 13, 36, 130
 ágape, 127
 misticismo, 133-134, 180
 monoteísmo, 34, 79, 84, 212
 noción de alma, 33-35, 46
 paganismo, 149-150
 politeísmo, 84, 141
 relación alma/cuerpo, 19, 33, 48-49
 trovadores, 127
 y la otra vida, 190, 208, 213
 y los dáimones, 40, 84, 190
 y sufrimiento, 181
Crow Dog, Leonard, 179
cuerpo
 expresión del alma a través de enfermedades, 181
 polarización cuerpo/espíritu, 158
 relación con el alma, 19-26, 29, 30-32, 33-34, 46-50, 205-206
 ubicación del alma, 27, 28, 221
 cuerpos sutiles, 49
 culturas tradicionales/tribales, 15
 atribución de comportamientos anómalos, 113
 «grandes sueños», 94
 individualidad que rebasa el cuerpo, 155-156
 pérdida del alma, 169, 170-171
 ritos de paso, 146, 163-165, 175
 «sombra», 19-20, 58-59
 y el Otro Mundo, 16, 192, 205-206, 209-213
 y la relación cuerpo/alma, 19-26
 y *mana*, 51-55, 56-57
Cutberto, san, 25
dáimones, 39-42, 97-98, 137, 206, 213, 216, 221
 abducción por, 54
 e iniciación, 164, 176
 falsos, 167
 personales, 15, 102-122, 186-187, 203, 207, 221
 y arquetipos, 66
 y dioses, 40, 41, 49-50, 67, 102-104, 121, 223
 y el cristianismo, 84
 y los sueños, 94-95, 96-97
 y mito, 79
dakota, pueblo, 21, 104
Dante y Beatriz, 128, 129, 226
Dawkins, Richard, 110
Dee, John, 36
Deyanira, 77, 148-149
Deméter, 78, 82, 88, 90, 180
Demiurgo, 38

Descartes, René, 153
deseo, 131, 167-168
despersonalización, 171-172
destilación con reflujo, 75-76
diak, pueblo, 213
Diógenes Laercio, 31
Dionisio Areopagita, 101-102, 133-134
Dioniso, 81, 84, 85-86, 87, 180, 227
dioses, 76, 79-82, 92-93, 98, 110, 142, 200, 206, 212, 221, 227
 negación del ego, 148, 157-158
 relacionados entre sí, 68
 Uno y múltiples, 84, 141-142, 203, 225
 regente, 223
 y arquetipos, 66
 y dáimones, 40, 41, 49-50, 67, 102-103, 121, 223
doble visión, 57-59, 165, 189, 215, 222
Dodds, E. R., 29, 30, 31-32, 145
Don Giovanni, 131
dowayo, pueblo, 22, 212
dualismo, 15, 22, 33, 153, 212
Dyukhade, 177-178
Edipo, 63, 67, 97
ego, 16, 62, 65, 76, 143, 145-161, 176-177, 181, 201
 alienado, 157-158
 camaleón, 156-157
 muerte del, 91, 163, 184, 197
 oposición al inconsciente, 215
 proprium, 193
 sin alma, 170-171
 y *anima*, 70
y el Otro Mundo, 215
y sueños, 182
ego protestante, 149, 152
Einstein, Albert, 41-42
Eliot, T. S., 225
Ellis, comandante A. B., 105
Empédocles, 28
encaprichamiento sexual, 132
Enoc, Libro de, 101
Epicuro, 28
Erasmus, 17
Eros, 41, 67, 84, 127
 y Psique, 88-93
escitas, 29
escuela pública británica, 174
espíritu, 67, 123-144
 concepción cristiana, 34
 distinción del alma, 32, 136-141
 perspectiva de la otra vida, 198-199, 203-204
 perspectiva necesaria para las culturas «del alma», 212-213
 polarización cuerpo/espíritu, 158
 reciprocidad con el alma, 141-143
 unión con el alma, 224-225
 y ego, 143, 146, 149, 154
 y «hacer el alma», 222-223
espiritismo, 193-199
Estrabón, 31
eternidad y perpetuidad, 219-221
eveni, pueblo, 51-52, 54-55
experiencia mística, 123-136
experiencias cercanas a la muerte (ECM), 17, 109, 185-193, 209

- fascismo, 81
- Ficino, Marsilio, 35, 42, 45, 141
- Filemón (daimon de Jung), 103
- Findlay, J. N., 203
- Formas platónicas, 37-38, 39, 40, 41, 44, 46, 66, 68, 204, 212, 227
- Forma de la Belleza, 130, 131
- Forma del Bien, 37, 142, 204, 212
- Francisco de Asís, 180
- Freud, Sigmund, 36, 62-63, 64, 85-86, 93, 182
- Gabriel, 101
- Gaia (Gea), 41, 82, 84-85
- «gen egoísta», 110-111
- Gibson, Derek, 123-124
- gnosis, 15, 125-126, 154
- Gotthorm, 151, 153
- Gowdie, Isobel, 21
- Gran Colisionador de Hadrones (GCH), 47
- «gran misterio», 221-222
- griegos, 15, 17
- ausencia del concepto de lo personal, 130
- bios y zoe*, 163
- concepto de hado, 115
- homéricos, 27-28, 29, 32
- incubación, 95-96
- influencia de los egipcios, 30-31
- influencia en el cristianismo, 19, 33, 34
- psyché y thymós*, 27-28
- saturación politeísta, 212
- tipos de amor, 127
- visión de la pasión sexual, 132
- y ángeles, 101-102
- y dáimones, 39, 102-103, 114
- Groenlandia, 20, 178
- guarayo, pueblo, 209-210
- Gudrun, 151-153
- Gunnar, 151-153
- «hacer el alma», 12-13, 59, 71, 96-97, 115-116, 199, 201, 222-225
- alquimia, 72-75
- Hades, 17, 78, 86, 87, 88, 91, 147-148, 161, 180, 206, 215, 227
- hado/destino, 15-16, 114
- y azar, 189
- haitianos, 24
- Hardy, Alistair, 126
- Heale, John, 165
- Hebe, 81
- Hécate, 94
- Hefesto, 81, 97
- Heidegger, Martin, 112
- Hera, 81, 85, 90
- Heracles, 77, 145, 146, 147-149
- Heráclito, 29, 148, 201, 222, 228
- Hermes, 75, 78, 85, 86-87, 97, 147, 159, 161, 223
- Hestia, 223
- Higgs, bosón de, 47
- Hillman, James, 97, 111-112, 115, 144, 146
- Hitler, Adolf, 150, 218
- Hogni, 151
- hombres-leopardo, 21-23
- Homero, 27
- Hopkins, Gerard Manley, 124, 138
- Hughes, Ted, 117, 118
- Hutton, J. H., 21
- Id*, 62
- ideología, 84-86
- Ilustración, 35, 42-43, 46, 80-81, 115
- imaginación, 88, 147, 154, 156, 202, 217, 224
- «fuego secreto» de la alquimia, 72, 76
- Otro Mundo de la, 199, 207
- principal facultad del alma, 15, 42-44, 137
- suicidio como fallo de la, 166-167
- y adquisición de alma, 60
- y generación de mitos, 79
- y la doble visión, 58, 222
- inconsciente, 54, 61-76, 103, 155, 170, 200, 219
- y la conciencia, 59, 61, 69, 72, 76, 87, 96, 143, 161, 177, 214-215
- inconsciente colectivo, 65-66, 94, 109
- incubación, 95-96
- individuación, 71, 75, 109
- Inframundo, 77, 78, 88, 92, 93, 103, 137, 159-161, 180
- iniciación (muerte metafórica), 16, 88, 148, 163-184, 192, 210
- mito de Eros y Psique, 88-93
- inuit, pueblo, 23, 24, 106, 121
- Isis, 179-180, 185
- Ixión, 220
- Jaffé, Aniela, 104
- Jámblico, 30, 41, 49, 102, 104, 109
- James, William, 193-194
- Jasón, 77
- Jaynes, Julian, 109-110
- Jesucristo, 33-34, 42, 71-72, 84, 120, 130, 180, 181, 193, 217, 219
- Juan de la Cruz, san, 133, 134, 186
- Jung, C. G., 36, 61-62, 64-67, 69-72, 74-75, 76, 80, 81, 86, 93, 97, 103-104, 109, 113-114, 135, 143, 146, 183-184, 214-215, 221
- ka*, 107-108
- Kant, Immanuel, 66
- katharsis*, 32
- Keats, John, 13, 43, 117, 156
- Kierkegaard, Søren, 12
- kikuyu, pueblo, 205
- Kingsley, Peter, 96
- korichis, malayos, 21
- kra/okra*, 105-106
- kwakiutl, pueblo, 104
- Lawrence, T. E., 196-199, 201
- Levi, Primo, 172, 173
- Lévi-Strauss, Claude, 226
- Lévy-Bruhl, Lucien, 22, 105, 213
- liberalismo, 19
- literalismo, 16, 48, 95, 98, 147, 211, 219
- cientificista, 14, 110-111, 154
- cristiano, 40, 181, 213-214
- culturas tradicionales, 25-26
- del espíritu, 137, 194, 202
- disolución alquímica, 74, 76
- importancia del, 59, 202
- y la doble visión, 58
- y visiones de cuerpo y alma, 50
- Locke, John, 46

Lorimer, David, 188
lugares de tránsito, 190-193, 209-213
Macdonald, Hope, 99
Mahoma, 101
mana, 53, 209
mandala, 71
Manolete, 113
María, Virgen, 40, 84, 120
María de Alcoque, santa, 180
Marsias, 144
masai, pueblo, 205
materialismo, 12, 13, 20, 36, 44, 47, 49, 81, 84, 85, 154, 171, 194
matrimonio, como metáfora, 143
Medusa, la Gorgona, 77, 147, 159-160
ménades, 81, 83, 180
Menuhin, Yehudi, 112-113
Metatrón, 101
Midgley, Mary, 154
Misterios de Eleusis, 88, 148, 167
Misterios de Isis, 89, 185, 186
misterios griegos, 88, 148, 167, 185, 186
mito, 26, 54, 65, 66, 77-93, 183, 224
ceguera ante el mito, 67-69
héroe, 145, 147-149, 159-161, 207-208
y sueños, 97
mitos del héroe, 145, 147-153, 159-161, 207-208
mitología griega, 77-78, 80-92, 141, 147-149, 150, 159-161, 180, 206, 207-208, 220
mitología nórdica, 22, 149-153, 180, 208
molimo, 56, 60
monoteísmo, 34, 37, 74, 79-80, 84, 141-142, 212, 213, 215
Moses, Stainton, 195
muerte, 11-12, 16-17, 22, 48, 184
levantar a los muertos, 179-183
«ojos de la cabra», 57
poder de los muertos, 24-25
y psique, 28
y unión de amantes, 128-129, 131-132, 152-153
véase también otra vida; Otro Mundo; Tánato
muerte, metafórica *véase* iniciación
mujer-foca, leyenda, 22, 24
Murdoch, Iris, 141
musa, 117-120, 156
música, como metáfora, 227-228
Myers, Frederic W. H., 195
naga, pueblo, 21-22
Napoleón Bonaparte, 104
Naturaleza (Dame Kind), 78, 82-83
violación de la, 154
Visión de la, 123-127, 136, 140, 156, 217
naturaleza dual, 22-23, 136-141
navajo, pueblo, 104
Naydler, Jeremy, 30
Nazis, 173
neoplatonismo/neoplatónicos, 15, 37-42, 45-46, 48-49, 66, 102, 103, 123, 133, 141, 188
Neso, 148, 208, 219

New Age, 13, 122, 177
nganga, pueblo, 57
nous, 32, 33, 37, 38-39, 44, 45
Odín, 180
ogoué, pueblo, 24
Onians, R. T., 27-28
Orígenes, 34
Orfeo, 30, 77, 97, 147-148
y Eurídice, 30, 160, 180
Osiris, 84, 179-180
otra vida, 16-17, 34, 185-204, 205-206, 208-209, 211, 213, 216
Otro Mundo, 16, 33, 58, 59, 87, 165, 167, 175, 205-228
sueños y el, 93, 98
viajes chamánicos, 23, 29-30, 31, 118, 120, 154, 161, 175, 177, 210
Pablo, san, 34, 48, 101, 130, 133
Pan, 83, 223
Paracelso, 222
Pascal, Blaise, 134, 171
Pepi, rey, 107
pérdida del alma, 11, 26, 149-153, 169-172
Perseo, 77, 159-161
Piedra de los Filósofos, 73, 74, 224
Picasso, 116
Pico della Mirandola, Giovanni, 36
pigmeos, 56-57, 60
Piper, Leonore, 193
Pitágoras, 30-31
Platón, 17, 19, 28, 30, 31, 37, 46, 109, 111, 116, 125, 129, 135, 142, 191
alegoría de la caverna, 202-204, 225
platonismo, 34, 35, 207
Plotino, 35, 36, 37, 42, 48, 67, 68, 75, 92, 102, 108-109, 135-136, 140, 145, 200
Plutarco, 41, 185
politeísmo, 66, 79, 142, 212
Popper, Karl, 79
Porfirio, 37
Preger, Jack, 120
Primera Guerra Mundial, 61
principio de continuidad, 49-50
Proclo, 41, 49, 67, 79, 102
profundidad, 11, 29, 59-60
Prometeo, 84
propósito de la vida, 12, 222
protestantismo/protestantes, 42, 74, 123, 139, 142, 201
cisma con los católicos, 36
Proust, Marcel, 131
psicología analítica, 41, 45, 95
psique, 27-29
Psique y Eros, 88-93
psicoanálisis, 63, 64, 155
psicopatología, 97-98, 177, 182
psicoterapia, 74, 116, 177, 197, 220
racionalismo, 13, 35, 43, 44, 81, 147, 154
Raine, Kathleen, 140, 207
Rasmussen, Knut, 24
reencarnación, 199-202, 211
religión, 12, 13, 15, 41, 59, 79, 84, 85, 120, 141, 163, 189
egipcia, 32
«popular», 195
romana, 212

véase también monoteísmo; politeísmo; religiones específicas
 Renacimiento, 35, 115, 123, 141
 revisión vital, 188-189, 197, 199
 Rey Pescador, 172
 río Thompson (tribus), 209
 ritos de paso, 146, 148, 163-165
 ritos funerarios, 210, 212
 romanos, 20, 37, 39, 104, 212
 Romanticismo/románticos, 36, 42-43, 47-48, 123, 141
 Rose-Neill, Wendy, 126
 Roth, Philip, 16
 Rougemont, Denis de, 129
 sagrado y profano, 59-60
 Sanimuinak, 178
 Scott, Leslie Grant, 191
 Set, 179
 Shelley, Percy Bysshe, 43
 Sherwood, Jane, 195-196
 Sidney, Philip, 36
 Sigfrido (Sigurd), 149-153, 183-184
 Sigmund, 22
 Sísifo, 220
 sizigia, 143
 Sócrates, 15, 32, 40, 102, 103, 121, 187, 192
 «sombra» (culturas tradicionales), 19-20, 59
 Sombra (jungiana), 66, 68-69
 sora, pueblo, 213
 Stefansson, Vilhjalmur, 106
 Strehlow, C., 104
 sueños, 93-95, 98, 105-106, 183-184, 200, 214
 sufrimiento, 181
 suicidio, 166
 superego, 112
 sustancia triple del alma, 35
 sustitución, doctrina de la, 130
 Swedenborg, Emanuel, 193-194,
 Tamoi, 210
 Tánato, 67
 Tántalo, 220
 Taoísmo, 13
 teoría de la bellota, 111-117
 Teresa de Ávila, santa, 133, 180,
 Teseo, 77
 Tetis, 145
 Tracios, 29
 tradición de los nativos americanos, 20-21, 104, 177, 192, 209
 tradición egipcia, 30-33, 65, 107-108, 179-180
 tradición escocesa, 22
 tradición irlandesa, 17, 22, 24, 169, 170, 207
 tradición judeocristiana, 79, 85, 112, 220
 tradición judía, 101
 tradición órfica, 29, 30, 31-32, 47-48
 tradición secreta (del alma), 13-14, 35-36
 tradiciones africanas, 19, 21-22, 24, 105-107, 171, 205, 206
 tradiciones sudamericanas, 20, 177, 209-210
thymós, 27-29
 Tillich, Paul, 142
 tonga, pueblo, 20
 Tristán e Isolda, 129, 131

trovadores, 127-128, 129
 Tuatha dé Danann, 169
 Turnbull, Colin, 56-57, 60
 Tylor, E. B., 20, 51
 Ulises, 77, 80, 159-161, 207
 Virgilio, 217
 Visión de Dios, 132-136, 186
 Visión de la Naturaleza, 123-127, 136, 140, 156, 217
 Visión del Amado/Eros, 127-132, 136, 217
 Vitebsky, Piers, 52, 54-55
 Weil, Simone, 131
 White, Stewart Edward, 195
 Wilson, Colin, 195
 Williams, Charles, 130
 Willidjungo, 170
 winnebago, pueblo, 209
 Wodehouse, P. G., 116-117

Woolf, Virginia, 138-139
 Wordsworth, William, 36, 43, 51, 111, 125
 Wotan, 81
 yakut, chamanes, 178
 Yeats, W. B., 79, 118, 122, 140, 201, 207, 219
 yo
 alma, daimon y, 120-122
 ego y, 157, 163
 integración en el mundo externo, 55-56
 jungiano, 66, 71-72, 74-75
 unión alma/espíritu, 224
 unión consciente/inconsciente, 143
 unión ego/alma, 146
 y visión de la naturaleza, 124
 Zaleski, Carol, 190
 Zeus, 78, 81, 86, 92, 142, 181, 206
 Zoroástricos, 101



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *LA TRADICIÓN OCULTA*
DEL ALMA, DE PATRICK HARPUR,
SE ACABÓ DE IMPRIMIR Y ENCUADERNAR
EN BARCELONA EN LA IMPRENTA
ROTOCAYFO (IMPRESIA IBÉRICA)
EN FEBRERO DE
2013